

— CONFLICT AND —
RECONCILIATION:
PERSPECTIVES ON
NICHOLAS OF CUSA



— edited by —
INIGO BOCKEN

— BRILL —

CONFLICT AND RECONCILIATION:
PERSPECTIVES ON
NICHOLAS OF CUSA

BRILL'S STUDIES IN INTELLECTUAL HISTORY

General Editor

A.J. VANDERJAGT, University of Groningen

Editorial Board

M. COLISH, Oberlin College

J.I. ISRAEL, Princeton University

J.D. NORTH, University of Groningen

R.H. POPKIN, Washington University, St. Louis-UCLA

VOLUME 126



CONFLICT AND
RECONCILIATION:

PERSPECTIVES ON
NICHOLAS OF CUSA

EDITED BY

INIGO BOCKEN



BRILL
LEIDEN · BOSTON
2004

Cover illustration: Johannes Kymaeus, Des Babsts Hercules wider die Deudschen. Flugschrift von 1538.

This book is printed on acid-free paper.

Library of Congress Cataloging-in-Publication Data

Conflict and reconciliation : perspectives on Nicholas of Cusa / edited by Inigo Bocken.

p. cm. — (Brill's studies in intellectual history ; v. 126)

Includes bibliographical references and index.

ISBN 90-04-13826-9

1. Nicholas, of Cusa, Cardinal, 1401-1464. I. Bocken, Inigo Kristien Marcel, 1968-II. Series.

BX4705.N58C64 2004
282'.092—dc22

2004047559

ISSN 0920-8607

ISBN 90 04 13826 9

© Copyright 2004 by Koninklijke Brill NV, Leiden, The Netherlands

All rights reserved. No part of this publication may be reproduced, translated, stored in a retrieval system, or transmitted in any form or by any means, electronic, mechanical, photocopying, recording or otherwise, without prior written permission from the publisher.

*Authorization to photocopy items for internal or personal use is granted by Brill provided that the appropriate fees are paid directly to The Copyright Clearance Center, 222 Rosewood Drive, Suite 910 Danvers, MA 01923, USA.
Fees are subject to change.*

PRINTED IN THE NETHERLANDS

CONTENTS

Acknowledgements	vii
List of Contributors.....	ix
Introduction.....	1

PART I

CUSANUS AND THE SPIRIT OF THE DEVOTIO MODERNA

TILMAN BORSCHKE, Reden unter Brüdern. Diskurstheoretische Bedingungen der Konkordanz bei Nikolaus von Kues.	9
NIKOLAUS STAUBACH, Cusanus und die Devotio Moderna.	29
MAARTEN J.F.M. HOENEN, Ut pia testatoris voluntas observetur. Die Stiftung der <i>bursa cusana</i> zu Deventer.	53

PART II

CUSANUS AND CONCILIARISM

ANTON G. WEILER, Nicholas of Cusa on Harmony, Concordance, Consensus and Acceptance as Categories of Reform in the Church, in <i>De concordantia catholica</i>	77
GERALD CHRISTIANSON, Cusanus, Cesarini and the Crisis of Conciliarism.	91

PART III

ON RELIGIOUS CONFLICTS AND TOLERANCE

JOS DECORTE (†), Tolerance and Trinity.....	107
THOMAS IZBICKI, Nicholas of Cusa and the Jews.	119
MARKUS RIEDENAUER, Religiöse und kulturelle Pluralität als Konflikursache bei Nikolaus von Kues.	131
WILLIAM HOYE, The Idea of Truth as the Basis for Religious Tolerance According to Nicholas of Cusa with Comparisons to Thomas Aquinas.	161

PART IV

THEOLOGY BETWEEN CONFLICT AND RECONCILIATION

FRANS MAAS, Divine Omnipotence in the View of Nicholas of Cusa. 177

STEPHAN VAN ERP, The Possibilities of God. A Theological Response to Frans Maas' Thesis on Divine Omnipotence in the Thought of Nicholas of Cusa..... 189

JEAN-MICHEL COUNET, The meaning of apology and reconciliation for an apophatic theology. 195

PART V

FREEDOM AND RECONCILIATION

WILHELM DUPRÉ, Spirit, Mind and Freedom. 207

Index of Names 223

ACKNOWLEDGEMENTS

The editors would like to express their gratitude and appreciation to the municipality of Deventer and the innumerable collaborators and volunteers who—together with the Centre for Cusanus Studies in Nijmegen—have made the celebration of Cusanus' 600th birthday a memorable manifestation. This manifestation and the Publication of the texts was not possible without the support of the Radboud-Foundation. In particular, we would like to thank Professor Frans Maas (Radboud-Chair of the University of Utrecht) who generously supported the conference. Further on we want to thank the Stichting Wesseling van Breemen, which has materially supported the editorial work, and Clemens Hogenstijn who encouraged the initiative to publish the texts of the conference. Thanks also to professor Arjo Vanderjagt for the publication in the series Brill Studies in Intellectual History, and for his constructive cooperation in the preparations for the conference that gave rise to this publication. Ms Hai Huong Le and Ms Riny Rijn- ders also deserve our warmest gratitude for their intensive work on the manuscript.

Nijmegen, Inigo Bocken

This page intentionally left blank

LIST OF CONTRIBUTORS

INIGO BOCKEN is coordinating secretary of the *Centre for Cusanus Studies* at the Radboud University of Nijmegen.

TILMAN BORSCHKE is professor of philosophy in the Faculty of Arts of the University of Hildesheim.

GERALD CHRISTIANSON is professor at the Lutheran Seminar in Gettysburg and vice-president of the American Cusanus Society.

JEAN-MICHEL COUNET is professor of medieval philosophy in the Faculty of Philosophy of the Catholic University Louvain-la-Neuve.

JOS DECORTE (†) was professor of medieval philosophy in the Faculty of Philosophy of the Catholic University of Leuven.

WILHELM DUPRÉ is professor em. of philosophy of religion in the Faculty of Philosophy of the Radboud University Nijmegen and president of the Centre for Cusanus Studies Nijmegen.

STEPHAN VAN ERP is research fellow in theology at the Dominican Theological Institute of the Radboud University of Nijmegen.

MAARTEN J.F.M HOENEN is professor for medieval philosophy in the Faculty of Philosophy of the Catholic University of Leuven.

WILLIAM HOYE is professor for systematic theology in the Faculty of Catholic Theology of the Westfälische Wilhelms-Universität of Münster.

THOMAS IZBICKI is chief librarian of the Eisenhower Library at the John Hopkins University, Baltimore.

FRANS MAAS is professor for fundamental theology in the Faculty of Theology of the University of Tilburg and Radboud-Professor at the University of Utrecht

MARKUS RIEDENAUER is research fellow at the Universität der Bundeswehr Hamburg.

NIKOLAUS STAUBACH is professor for medieval history in the Faculty of Arts of the Westfälische Wilhelms-Universität of Münster.

ANTON G. WEILER is professor em. for medieval history and philosophy of history, Radboud University of Nijmegen.

INTRODUCTION.
CONFLICT AND RECONCILIATION
REMARKS ON CUSANUS AND THE AGE OF
THE *DEVOTIO MODERNA*

INIGO BOCKEN

Nicholas Cusanus reminds us in various passages in his work that the ‘truth cannot be found in dark corners’ but instead is ‘calling in all streets and alleyways’. The public nature of truth is doubtlessly one of the basic intuitions of this philosopher, theologian, mathematician and politician, whose 600th birthday was remembered with great splendour in Deventer in 2001. Truth is public because, Cusanus believes, it is public property and at the same time no one’s property. To the young it is young, to the old it is old and to a cow it is a cow, we find in *De visione Dei*. When Cusanus presumes that no man can legitimately claim truth for himself, this is anything but sceptical resignation to the limited human ability to say something about truth. Instead, it is just the opposite. Cusanus, marked by the many tragic experiences he had as a politician and diplomat, realised like none of his contemporaries that truth starts anew with every man. Each individual is a microcosmos, a ‘second god’, a ‘king in his own world’. This type of wording cannot be found in any medieval thinker. Only the recognition of this original orientation on the truth which manifests itself in every man’s practical life, is the eventual guarantee of peace. In this respect Cusanus is undoubtedly a ‘modern’ philosopher. Yet at the same time he also differs radically from later modern thinkers. Whereas they emphasise the *impossibility* of finding a common intrinsic standard that will guarantee harmony and reconciliation, Cusanus sets out to discover the reason of this impossibility and finds it in the realisation of the public nature of truth, which is expressed in the realisation that everybody is in some way already involved in the truth through their thoughts or actions. This fundamental level is where Cusanus starts his quest for the cause of human and political conflicts, with which he was more familiar than most of his contemporaries, given his role as an important politician and keen observer.

The 15th century was indeed a time of many fundamental conflicts. The reformist conciliarists were fighting the defenders of the primacy

of the pope at the council of Basel, the conflict with the Hussites raged and the increasing tension between Muslims and Christians would eventually lead to the fall of Constantinople. It was also a time of intellectual transformations and the conflicts that arose from them. The traditional scholastic concept of science had lost its momentum and no longer seemed to be able to keep up with social, religious and cultural developments. The idea that the truth is calling in all streets and alleyways could be seen as an expression of this experience. The many forms in which truth is manifested—be they practical or theoretical—can no longer be reconciled as was the case in classical metaphysics through the idea of *ordo*. There is much more at stake in Cusanus' philosophy with its question for meaning of 'conflict and reconciliation' than the mere irenic disposition of a pious cardinal of the late Middle Ages. It is the changing way plurality and difference are dealt with, which is at stake in these discussions. Maybe this question also concerns the changing way in which the relation between theory and praxis as such is regarded in a rapidly changing cultural context.

To Cusanus, the public nature of truth is not only the cause of conflict, but also the possibility of reconciliation and peace. This should not be mistaken for the public nature of public space as it would develop some centuries later in liberal philosophy, but its aim is the same: realising a context within which people with divergent conceptions of truth can live together. Whereas the public space in liberal philosophy appears to have been fundamentally rid of truth, in Cusanus' philosophy it appears to be the very expression of it. Truth is there where communality and peace between the many human claims are found, as Cusanus puts it in *De concordantia catholica*.

In this respect, the theoretical model of the philosopher closely matches the practices of the great lay movement of the 15th century, the *devotio moderna*. It is no coincidence that the texts presented in this book were first presented in Deventer. Regardless of whether Cusanus actually did spend his youth there, it is clear that the relation between this thinker and Geert Grote's movement that had its spiritual centre in this city, still needs to be examined further. The idea of the layman, the *idiot*, who, to Cusanus, was a paragon of the realisation that the truth begins anew in every man, is a living reality to the *devotio moderna*. It is the basis of communality, of the brotherhood of men in the face of the divine. The studies in this book can be read as initiatives for further systematic investigation into this historical connection that had such great consequences for our interpretation of the modern age. They mark the

boundaries of the field within which a unique concept of theory for the 15th century—both the end of the Middle Ages and the beginning of the modern age—can be found.

This perspective of a systematic philosophical research into the relation between Cusanus and the *devoto moderna* is presented in Tilman Borsche's contribution (chapter 1). Borsche is of the opinion that Cusanus' philosophy should be read as a 'conversation between brothers'. There could hardly be a clearer proposal for a new paradigm. That such an enterprise also requires a keen eye for the historical context of Cusanus' thoughts and actions is illustrated by Nikolaus Staubach. By means of the conceptions of 'image' of the *devotio moderna*, Staubach shows that this movement has only partially followed Cusanus' model, but that at the same time, they were aware that this philosophy was a hidden treasure that had a greater potential than was ever realised (chapter 2). An equally important contribution to a better understanding of the historical context in which Cusanus' philosophy came about, is made by Maarten Hoenen. In his text, Hoenen investigates the *bursa cusana* in Deventer. By distinguishing historical truth from myth, this research clears the ground for a more accurate understanding of the relations between Cusanus and the 15th century lay movement as far as content is concerned (chapter 3). Anton Weiler again establishes a connection between a historical study of Cusanus' reformation concepts, particularly in *De concordantia catholica* and their meaning for the current religious situation. Weiler believes both church and theology would benefit from no longer being exclusively inspired by Thomas van Aquinas, but also trying to systematically integrate Cusanus' thoughts (chapter 4). Similarly Gerald Christianson's contribution deals with the relation between Cusanus and Cesarini. Christianson interprets the efforts of these contemporaries and friends as an attempt to establish an openness to the 'other'. For Cusanus and Cesarini, conciliarism is the search for tolerant communities, according to Christianson (chapter 5). To Jos Decorte too, the concept of tolerance is a central category for understanding Cusanus' philosophy. Decorte shows us that, to Cusanus, the openness to other cultures and religions finds its ground in trinitary thought, which he interprets as a dynamic philosophy. This clearly distinguishes this openness from the modern concept of tolerance (chapter 6). Thomas Izbicki puts things into perspective in his analysis of Cusanus' attitude towards the Jews. Although there are several passages in for example *De pace fidei* that seem to prove that Cusanus showed the same openness towards the Jews. This however appears

to be an exception rather than the rule, particularly when looking at the practice of Cusanus as a papal nuncio, as Izbicki does (chapter 7). Markus Riedenauer subsequently focuses on a systematic analysis of Cusanus' conflict theory. Riedenauer demonstrates that the quest for peace involves finding the deepest reason for conflict. This quest takes place in the conversation that allows for a conflict to be settled peacefully. In that sense Riedenauer agrees with Borsche's thesis that Cusanus' philosophy ultimately aims for a 'conversation between brothers' (chapter 8). William Hoye addresses Cusanus' idea of tolerance too. Like Decorte, Hoye emphasises that it is the truth which forms the condition for tolerance. Hoye expounds this idea by referring to Thomas Aquinas's ideas about faith and reason, which he regards as a complement to cusan theory (chapter 9). Frans Maas interprets the formulation of the problem of conflict and reconciliation theologically by asking for the meaning of God's omnipotence in Cusanus' vision. God's omnipotence, which shows itself in different ways in the various divine names, is regarded by Cusanus as the ultimate goal of all earthly powers that are fighting each other and can only be reconciled in this ultimate goal (chapter 10). In his response to Frans Maas' interpretation, Stephan van Erp shows how Cusanus' thought can offer an alternative for an onto-theological and essentialist idea of God, and for the voluntarist model presented by nominalism. Van Erp is of the opinion that is questionable whether Cusanus' concept of God as *Possest* fits certain biblical metaphors like 'givenness' and 'promise' and whether it can be easily applied to modern philosophies of subjectivity (chapter 11). Jean-Michel Counet asks whether Cusanus' model of reconciliation can also be used to solve the conflict between his own philosophical-theological model (*coincidentia oppositorum*, experience) and the classical Aristotelian model of rationality. He sketches this conflict through the discussion between Cusanus and Johannes Wenck. To Counet the paradigm of the *docta ignorantia* has ethical implications which even make such an openness of one's own system impossible (chapter 12). Wilhelm Dupré finally structures Cusanus' entire philosophy based on the triad of 'spirit, mind and freedom', which he believes can be found from Cusanus' first political work *De concordantia catholica* right through to his final works. This triad is the expression of the tension between the outward and inner order within which human existence can develop. It is the tension of soul and body, but also of political and inner life. Dupré's interpretation has brought us to the anthropological centre of Cusanus' model, which we have characterised as a serious theoretical

option from the early modern age. As such, it can offer a critical perspective for the threat of the technocratic separation of inner and outward existence, a threat to which modern society is continually exposed (chapter 12).

The different chapters show various aspects of the cusan theory-model which is all about conflict and reconciliation. In conformity with this model to which *praxis* is central, they try to put it in the perspective of the historical context in which it came about. Cusanus' ideas are concrete answers to concrete questions. Nevertheless it will be clear that they are still relevant to our times. They refer to the beginning of modernity and offer perspectives and possibilities for regarding the logic of modern rationality in a new way.

A few days after the Deventer conference Jos Decorte tragically died in an accident. Professor Decorte was one of the most important and most inspiring Cusanus scholars of the Low Countries. He will be remembered as someone who succeeded in realising the openness and tolerance he found in Cusanus' philosophy. The article published here—translated by Huub Stegeman—is his last, and he did not have the chance to revise it. Nevertheless, the editors believe that the insights it expresses should not be kept from the reader, and accept full responsibility for the final version.

This page intentionally left blank

PART ONE

CUSANUS AND THE SPIRIT OF THE DEVOTIO MODERNA

This page intentionally left blank

REDEN UNTER BRÜDERN.
DISKURSTHEORETISCHE BEDINGUNGEN DER
KONKORDANZ BEI NIKOLAUS VON KUES

TILMAN BORSCHÉ

1. *Einleitung: Cusanus in Deventer*

Wir sind von weither in Deventer zusammengekommen, um über Nikolaus von Kues zu sprechen. Warum hier? Es ist unbestritten, daß der Kardinal auf seiner großen Legationsreise durch das Reich im Auftrag des Papstes im Jahr 1451 auch Deventer besuchte. Er kam von Hildesheim, wo er sich länger aufgehalten hatte und in Stein gemeißelte Spuren hinterließ, die noch heute gerne gezeigt werden. Über die Umstände und die Bedeutung dieses Besuches gibt der Vortrag von Maarten Hoenen Auskunft (s. u.).

Doch die Beziehungen zu Deventer gehen tiefer. Es ist eine außerordentlich reizvolle Idee, sich vorzustellen, daß der junge Nikolaus, etwa dreizehn Jahre alt, von seinem Mentor, dem Grafen von Manderscheid, auf eine Schule der Brüder vom Gemeinsamen Leben nach Deventer geschickt wurde, die er zwei Jahre später wieder verließ, um sich an der 1386 gegründeten und noch sehr kleinen Universität Heidelberg zu immatrikulieren. Nun ist diese Episode dokumentarisch ebenso wenig belegt wie die von seiner frühen Flucht aus dem allzu strengen Vaterhaus. Das erste biographische Dokument ist die Heidelberger Immatrikulation von 1416. Die Überlieferung der Schulzeit in Deventer bleibt also legendarisch, aber sie ist lebendig.

Was bedeutet die legendarische Überlieferung *einer* Geschichte wie dieser für unsere Kenntnis *der* Geschichte? Die Tatsache, daß keine Dokumente überliefert sind, sagt allein noch nicht viel. Sie sagt lediglich, daß wir die Wahrheit der überlieferten Ereignisse nach den Kriterien der historischen Wissenschaft nicht beweisen können. Ihre Unwahrheit aber auch nicht. Biographen, die die Überlieferung für wahr halten wollen—es sind nicht wenige, zu ihnen gehören insbesondere die anthroposophischen Freunde des Kusaners—, berufen sich letztlich

auf ihre ‚spirituelle Adäquatheit‘.¹ Sie bewegen sich damit außerhalb der Regeln und Kriterien der historischen Wissenschaft. Doch zwischen den extremen Forderungen des dokumentarischen Nachweises eines Ereignisses und seiner spirituellen Notwendigkeit liegt ein weites Feld historischer (Un-)Wahrscheinlichkeiten. Auf diesem Feld fließender Grautöne und indirekter Schlußfolgerungen wird zurecht seit langem gestritten, und ich sehe noch nicht, daß der Streit entschieden wäre. Über Quellen der Deventer-Legende berichtet der Vortrag von Nikolas Staubach (s. u.).

Aber ist die Frage der historischen Wahrheit denn das einzige, was uns an dieser Legende interessieren kann? Eine Legende mag historisch wahr oder unwahr sein oder auch teils wahr, teils unwahr. Mindestens ebenso interessant ist doch die Frage, ob sie ‚paßt‘, vorausgesetzt, daß man die Frage der Passung nicht verengend festlegt auf die Einordnung in ein vorgegebenes geschichtsphilosophisches Schema, z. B. das der anthroposophischen Geistesentwicklung, sondern eher an eine poetische Wahrscheinlichkeit denkt, wie sie Aristoteles vom Tragödiendichter fordert. So wäre eine legendarische Überlieferung genau dann treffend und erhellend, wenn wir geneigt sind, von ihr zu sagen, sie sei ‚gut erfunden‘. In diesem Sinn möchte ich meine heutigen Ausführungen unter die Rahmenthese stellen, daß die Legende von der Bildung des jungen Nikolaus in der Schule der Brüder vom Gemeinsamen Leben in Deventer, wenn schon nicht belegbar und vielleicht auch nicht wahr, dann doch gut erfunden ist. Es ist meine Absicht zu zeigen, daß und in welchem Sinn die Form der philosophischen und literarischen Kommunikation, die Nikolaus in seinen Schriften ständig praktiziert und gelegentlich auch reflektiert, eine starke Verwandtschaft mit einer Kommunikationspraxis aufweist, wie sie innerhalb der *Devotio moderna* gepflegt wird. Bei beiden dominiert eine Kommunikationsform, die ich, wie der Titel sagt, ‚Reden unter Brüdern‘ nennen möchte. Sie hebt sich deutlich ab von der Form, die ‚Reden in der Welt‘ genannt werden könnte, und impliziert ganz eigentümliche Stärken und Schwächen.

¹ Meffert (Nikolaus von Kues) 32.

2. *Reden unter Brüdern*

Um diese These hinreichend plausibel zu machen, müßte ich über beide Seiten, die *Devotio moderna* und den Kusaner sprechen. Das erste kann ich hier und heute nur sehr knapp und cursorisch leisten, ich muß auch vieles im Stand der Mutmaßung belassen. Eine gründliche Untersuchung der Denk- und Redeformen der *Devotio moderna* wäre gewiß ein ertragreiches Forschungsprojekt, ich kann dieses Feld hier nur in Umrissen skizzieren.

Eine Vorbemerkung zur Frage nach der Denk- und Redeform der Brüder: Die intensive sprachphilosophische Diskussion des 20. Jahrhunderts führte auf vielen Wegen zu der Einsicht, daß die Bedeutung sprachlicher Äußerungen nicht allein in den Worten liegt, sondern in den Sätzen, aber auch nicht allein in den Sätzen, sondern in der jeweiligen Sprache, und auch nicht allein in der Sprache, sondern daß sie letztlich aus dem Zusammenspiel all dieser Faktoren hervorgeht, daraus, wie diese im jedesmaligen Sprechen realisiert werden. Bedeutung ereignet sich, sie vollbringt und vollendet sich erst in der unendlich komplexen Situation einer wirklichen Äußerung. Diese wiederum ist bestimmt sowohl durch die überlieferten Bedeutungen (Semantik) sowie die jeweils vertrauten Sachbezüge der Wörter und Sätze (Referenz) als auch durch die Intentionen des Sprechers und der Hörer. Dieselben Worte können, im Horizont anderer Umstände und anderer Intentionen geäußert, etwas völlig anderes bedeuten.

Ist das Auge des Interpreten sprachphilosophisch in diesem Sinn geübt, dann wird es im Blick auf ein historisches Phänomen wie die *Devotio moderna* die entscheidende Bedeutung der fraglos geteilten und streng geregelten Lebenspraxis der Brüder nicht übersehen können, da diese Praxis alles Denken und Sprechen, Lesen und Schreiben der in ihr Eingebundenen leitet und bestimmt.

Wodurch zeichnet sich die Denk- und Redeform dieser Lebenspraxis aus? Ich kann sie hier nicht im ganzen charakterisieren, sondern möchte nur wenige für meine Zwecke entscheidende Aspekte hervorheben, vor allem ihr Verhältnis zu Wahrheit und Erkenntnis: *Die Wahrheit ist für die Brüder vom Gemeinsamen Leben kein Thema, zumindest ist sie kein Problem; denn sie ist das Wort Gottes.* Nur wer das immer schon anerkannt hat, gehört dazu, redet mit. Umgekehrt gilt: Wer unter Brüdern an der Wahrheit (des göttlichen Wortes) zweifelt, zeigt, daß er in Versuchung geraten ist; vielleicht kann er (durch die Gnade des Wortes) geheilt werden, diskutiert wird mit ihm nicht. Immer wieder proble-

matisch ist dagegen die individuelle Erkenntnis der Wahrheit; immer wieder von neuem muß jeder einzelne die rechten Worte finden, die Wahrheit zu verstehen und für sich auszudrücken, um sie sich immer besser anzueignen. Lektüre und Gespräch dienen der Meditation, die Gefahren der Zerstreuung und des Zerredens der Wahrheit sind jederzeit groß. Es gilt, wachsam zu sein und den Worten, insbesondere den eigenen, stets zu mißtrauen. Ein Kenner schreibt dazu: ‚Fast alle Schriften der *Devotio moderna* sind Dokumente einer emphatischen Konzentration auf den einzelnen Menschen, der mit Ernst Christ sein will, und seinen Verkehr mit Gott‘.² Der Wille, Christ zu sein, ist vorausgesetzt. Es geht nicht darum, Nicht-Christen durch Argumente, Beispiele oder andere Überredungskünste zu Christen zu machen, sondern darum, die Brüder in Christo ihres Christseins zu vergewissern und sie darin zu stärken. Die Erfüllung dieses Wunsches ist das Ziel alles Strebens, das allerdings nie vollkommen oder gar endgültig erreichbar ist. Also muß geschrieben, gesprochen, gehört und gelesen werden.

Aus diesem Zweck aller nützlichen Rede folgt eine weitere charakteristische Eigenschaft. Die Schriften der Brüder sind Produkte, ‚die aus der Gemeinschaft der Frommen entstanden und für das Leben in ihr bestimmt sind‘ (ebd.), und zwar so sehr, daß ihre individuelle Autorschaft keine Rolle spielt.³ Denn das Hören des Wortes ist wichtiger als das Sagen.

Gegenüber der Demut des Herzens wird die Weisheit dieser Welt, insbesondere die Disputationskunst der Theologen, als gottlos verworfen.⁴ Denn die Wahrheit, die die Theologen im Streit zu ermitteln und zu verteidigen suchen, wird von den Brüdern nicht gesucht, nicht kritisch durchdrungen oder gar in Frage gestellt, sondern sie wird als allen bekannt (offenbart) vorausgesetzt, und es gilt, sie nachzuahmen: *imitatio Christi* ist das Losungswort. Nicht Kritik ist gefordert, sondern Reue. Unter diesen Bedingungen entwickelt sich eine eigene Sprache der Gemeinschaft, deren Regeln nur für das Reden unter Brüdern gelten. Denn sie setzt die freiwillige Anerkennung der zugrundeliegenden Denk- und Lebensform voraus und grenzt sich dadurch von der öffentlichen Sprache ab. Die Denk- und Redeform der Brüder ist wie ihre

² Janowski (Meditation) 30.

³ Vgl. z.B. Nachfolge Christi, 1. Buch, V. 2.: ‚Frag nicht, wer da spricht oder schrieb, sondern was er schrieb oder sprach, das lies‘, zit. in Janowski (*Devotio moderna*) 111.

⁴ Vgl. z.B. Nachfolge Christi, 1. Buch, III., in Janowski (*Devotio moderna*) 108–110.

Lebensform in erster Linie aus dieser Opposition zum öffentlichen Diskurs, insbesondere dem Diskurs der Wissenschaften als dem herrschenden Diskurs über theologische und philosophische Themen, zu verstehen. Sie ist damit ein ‚protestantischer‘ Diskurs.—Soweit die Skizze der einen Seite.

3. *Reden in der Welt*

Die Brüder wollen nicht hinter Klostermauern leben, sondern *in* der Welt. Doch sie grenzen ihre Lebenspraxis, Worte und Taten, ausdrücklich vom Leben *mit* der Welt und *für* die Welt ab: Sie leben in der Welt gegen die ‚Welt‘, d. h. gegen das weltliche, an äußeren Gütern sich orientierende Leben. Wenn sie über Denken, Sprechen und Schreiben schreiben, sprechen oder nachdenken, dann verweisen sie immer wieder auf den für alle Frömmigkeitsbewegungen konstitutiven Gegensatz von Gottesfurcht und Wissenschaft, von demütiger Einfalt und eingebildeter Gelehrsamkeit, von fruchtbarer Liebe und eitlen Wissen. Menschliche Weisheit, d. h. in ihrer Zeit vornehmlich die Wissenschaft der Schulen, an deren Spitze die Theologie steht, versteht sich als eine Forschungspraxis, nicht als eine Lebensform, sie ist *inquisitio veritatis*. Als Ort der Wahrheit in der Wissenschaft aber gilt das Urteil. Das Urteil hat die Form eines Behauptungssatzes. Ein solcher Satz soll entweder wahr oder falsch sein. Über seine Wahrheit wird in einer Disputation als einem formalisierten Wahrheitsermittlungsverfahren entschieden.

Philosophiehistorisch geht diese Denk- und Redeform (mit einem gegenwärtig gebräuchlichen Ausdruck: Diskursart) zurück auf Aristoteles. Ihre lebendigen Wurzeln aber hat sie im Gerichtswesen der athenischen Demokratie. Ursprünglich ist sie die Sprache des Gerichts, folglich öffentlich und in ihrer Intention nicht nur agonal, sondern antagonistisch. Ihr Anwendungsfeld ist ein Kampfplatz widerstreitender Interessen. Hier wird nach strengen Regeln gefochten, auch wenn die Waffen nur Worte sind. Gegenstand der Auseinandersetzung sind Behauptungen, die bewiesen bzw. widerlegt werden müssen. Jede Partei versucht zu demonstrieren, daß die andere Unrecht hat und verurteilt werden muß. Es geht um Wahrheit oder Irrtum bzw. Lüge, oft genug allerdings steht dabei das Leben (eines) der Kontrahenten auf dem Spiel. Es geht also nicht, wie unter Brüdern, nur um die Ausbreitung, Wiederholung oder Nachahmung einer immer schon geteilten Wahrheit, sondern im Gegenteil um eine Kritik der Wahrheitsansprüche gegneri-

scher Behauptungen. Auf diesem Feld und in diesem pragmatischen Kontext hat sich der Erkenntnisdiskurs der Wissenschaft entwickelt. Seine Grundvoraussetzung und oberste Regel ist der durch Aristoteles kanonisierte Satz vom zu vermeidenden Widerspruch. Dieser Satz ist die Gründungsakte alles agonalen Denkens, vor allem des forensischen und des wissenschaftlichen: m. a. W. eines Denkens in der Welt und für die Welt, nicht in der Gemeinschaft und für die Gemeinschaft.

Dieses Denken hat ein Verfahren entwickelt, das von jedermann verwandt werden kann, um durch Worte über widerstreitende Wahrheitsansprüche und mit diesen verbundene Interessen zu entscheiden. Für jedermann, denn Liebe ist nicht erforderlich, lediglich, das aber unbedingt, der formale Respekt vor den allgemeinen Gesetzten der Vernunft. Vorausgesetzt wird also allein 1) die Anerkennung logischer und grammatischer Regeln sowie 2) die Identität der Bedeutungen. Letztere Voraussetzung führt dazu, daß für diese Diskursart Definitionen von grundlegender Bedeutung sind. Denn nur, insofern über Definitionen Einigkeit besteht, kann man über Folgerungen disputieren und Ergebnisse ggf. beweisen. Definitionen selbst aber können nicht bewiesen werden, sie sind gesetzt. Allerdings erscheint ihre Setzung demjenigen evident, der sie für unbestreitbar hält. Solange sie faktisch unbestritten sind, gelten sie allgemein als natürlich.

4. Die ‚dialogische‘ und ‚didaktische‘ Denk- und Redeform der Cusanischen Schriften

Nikolaus hat bekanntlich wenig Respekt oder gar Sympathie für die Schulstreitigkeiten der Philosophen. So sehr er Aristoteles als Philosophen schätzt und für seine philosophischen Einsichten lobt (in der überwiegenden Mehrheit der Fälle, in denen er auf Aristoteles verweist, geschieht das voller Respekt und Anerkennung), so sehr verachtet er doch die Disputationskunst und Disputationslust der Aristoteliker seiner Zeit, die die Schulen dominieren. Niemals lehrt er an einer Universität, niemals läßt er sich auf öffentliche Disputationen im Stil der Universitätsphilosophie oder -theologie ein. Seine Denk- und Redeform ist eine andere. In dem, was die cusanische Diskurskultur von der wissenschaftlichen Streitkultur der Schulen unterscheidet, ist, so scheint mir, die Nähe zur Diskurskultur der Brüder nicht zu übersehen. Ich werde jene zunächst allgemein beschreiben und dann am Beispiel einiger Schriften näher erläutern.

Wenn man die von Cusanus überlieferten Schriften nach ihrer literarischen Form untersucht und einteilt, ergibt sich folgendes Bild: Sie sind grundsätzlich *dialogisch* angelegt, sie sind immer stark *adressatenbezogen*. Hier schreibt der Freund, der Seelsorger, der Jurist, der Politiker—nicht so sehr der Philosoph und Wissenschaftler in dem aristotelisch geprägten Sinn, in dem wir diese Bezeichnungen gewöhnlich auch heute noch verstehen. Alle Texte, auch diejenigen strikt philosophischen Inhalts, sind nicht nur für uns oder aus der Sicht des Historikers zeitgebunden bzw. situationsbezogen—was sich rückblickend für jeden Text der Philosophiegeschichte sagen ließe—, sondern sie sind es auch aus der Sicht des Autors, der sich stets bewußt zu sein scheint, wer schreibt und für wen er schreibt. Im Licht einer solchen Haltung des Autors zu seinen Texten ist die literarische Form des Dialogs nur eine besondere Darstellungsform, die die stets situationsbezogene Autorschaft dort deutlicher hervortreten läßt, wo sie durch den Inhalt nicht ohnehin selbstverständlich ist. Letzteres aber ist der Normalfall. Denn die Tatsache, daß die Bedeutung einer Äußerung situationsgebunden und adressatenbezogen ist, gilt grundsätzlich für alle mündliche Rede; Ausnahmen sind denkbar, aber selten. Insbesondere gilt sie auch für Predigten, von denen Nikolaus fast dreihundert in schriftlicher Form hinterlassen hat und die erst jetzt nach und nach veröffentlicht werden. Sie gilt naturgemäß auch für die zahllosen persönlichen, pastoralen, juristischen und politischen Gebrauchstexte, die in den *Opera omnia* nicht zur Veröffentlichung vorgesehen sind. Interessant wird die Frage nach der Adressaten- und Situationsgebundenheit der Texte erst im Blick auf die ‚Werke‘ des Kusaners im engeren Sinn, die als philosophische Schriften allgemeine Bedeutung zu haben beanspruchen. Diese Werke, soweit sie in den *Opera omnia* bereits veröffentlicht sind, lassen sich der Form nach in drei Gruppen einteilen:⁵

1. Die umfänglichsten, die meisten der relativ umfänglichen und einige kleinere Schriften, zusammen zwölf an der Zahl, sind der Form nach Abhandlungen. Wohl sind viele davon einzelnen Personen gewidmet und in diesem Sinn auch adressiert; doch entspricht das verbreitetem Brauch und ändert nichts am Abhandlungscharakter der Texte, die für eine vielleicht nicht sehr große (es handelt sich um Handschriften), aber doch anonyme lesende Öffentlichkeit bestimmt sind.

⁵ Dazu und zum folgenden vgl. ausführlicher Borsche (Dialog).

2. Neben der Gruppe der zwölf Abhandlungen findet sich eine weitere Gruppe größerer und kleinerer Texte, zehn an der Zahl, die im strengen formalen Sinn als Dialoge bezeichnet werden können. Es handelt sich um Gespräche zwischen zwei oder mehr Personen, die in wörtlicher Rede als *dramatis personae* auftreten, zumeist ohne daß ein Erzähler zwischen ihren Worten und dem Leser vermittelt.

Zu dieser Gruppe der Dialoge sind zwei ‚indirekte‘ Dialoge hinzuzurechnen, in denen ein Erzähler—Teilnehmer des Gesprächs oder nicht—dieses in wörtlicher Rede, wenn auch mit einigen verbindenden Kommentaren, wiedergibt. Es geht also um zwölf Dialoge.

3. Von besonderem Interesse erscheint eine Gruppe eher kleinerer Texte, die der Form nach weder Abhandlungen noch Dialoge sind, sondern irgendwie zwischen diesen beiden Gattungen liegen. Mit den Abhandlungen verbindet sie die äußere Form: ein fortlaufender Text, in dem allein der Autor spricht. Mit den Dialogen teilen sie die Orientierung des Gedankengangs auf die Person eines (oder mehrerer) Adressaten. Der Partner, an den sich die Rede richtet, wird genannt, die Rede ist auch primär auf ihn, nicht auf eine lesende Öffentlichkeit zugeschnitten, aber er bleibt stumm. Man könnte von Lehrgesprächen in Briefform sprechen oder von Vorlesungen für Schüler, an welchen der Leser als Zaungast teilzunehmen eingeladen ist. Ich habe diese Texte andernorts ‚adressierte‘ oder ‚Lehr-Meditationen‘ genannt.⁶

Übergänge zwischen den genannten drei Formen sind bei Cusanus fließend, denn die Haltung des Autors ist in allen Texten ähnlich, lediglich seine Situation und die der Adressaten variieren. Auch die Abhandlungen sind stärker als üblich im Blick auf einen bestimmten Leserkreis geschrieben; und umgekehrt enthalten natürlich auch die Dialoge philosophische Sätze, mit denen der Autor den Anspruch auf allgemeine Gültigkeit verbindet. Kurz, es erscheint mir offenkundig, daß cusanische Texte kaum in dem uns gewohnten Sinn für eine anonyme, zeit- und ortlose Leseröffentlichkeit geschrieben sind. Ihre Überzeugungskraft bleibt adressatengebunden und ist in diesem Sinn privater Natur.

Ein weiterer Aspekt: Auch wenn die Texte häufig Kritik zur Darstellung bringen, sind sie nicht in dem Sinn agonial, daß ein Gegner, der anderer Ansicht, anderen Glaubens ist, von der Wahrheit der vorge-

⁶ A. a. O., 410, 422–425.

tragenen Ansicht überzeugt werden sollte. Sie sind vielmehr für Vertraute geschrieben, die bekennen, auf demselben Boden der Wahrheit zu stehen wie der Autor. Folglich bedarf die Wahrheit, von der die Texte handeln, nicht der Rechtfertigung, sie gilt im voraus als anerkannt. Im Text wird sie aufgenommen—oft auf Vorschlag des fiktiven oder realen Partners—und dann vom Meister ausgelegt, erläutert, entfaltet.

In diesem doppelten Sinn, der ihre dialogische Struktur und ihre didaktische Absicht betrifft, ist nicht das Streitgespräch, sondern die Predigt das Grundmuster der Schriften des Kusaners. Seine Denk- und Sprachform ist homiletisch. Selbst die großen Abhandlungen (*De docta ignorantia*, *De coniecturis*) kann man in einem weiten Sinn als Predigten lesen. Denn auch sie entfalten das Lob Gottes, wenn auch nur für die gebildetsten unter den Zeitgenossen. Sogar für diese Texte, die Cusanus den Ruf eingetragen haben, ein Vorläufer des neuzeitlichen Denkens und seiner Innovationsfreude zu sein, gilt: Insofern sie Wahres sagen, sagen sie nicht eigentlich Neues, denn bei Gott oder in Wahrheit ist alles Eins und Dasselbe; wohl aber sagen sie, wie Nikolaus stolz genug ist zu behaupten, das Wahre auf eine neue Weise (*alteritate coniecturali*⁷). Denn im endlichen menschlichen Denken kommt alles darauf an, jeweils hier und heute, für uns selbst und unsere Nächsten, die rechten Worte zu finden, die Wahrheit dazustellen, ggf. anders und auf neue Weise darzustellen, um dem unerreichbaren Wissen und seiner unsagbaren Einheit eine zwar immer endliche, aber für uns hier und heute verständliche und fruchtbare Gestalt zu geben. Die Worte der cusanischen Texte, auch der Texte der Abhandlungen, richten sich daher nicht an Zweifler, die gewonnen oder überzeugt werden sollen, sondern an gläubige und zugleich wißbegierige Zuhörer, die in der Hoffnung kommen bzw. das Buch aufschlagen, durch Zuhören oder Lektüre das, was sie bereits glauben, vielleicht besser zu verstehen, und dazu eine gewisse Eignung und Erfahrung mitbringen. Im übrigen versuchen die cusanischen Texte wortgewandt und einfallsreich, sich auf die Sprache und den Horizont ihrer Zuhörer einzulassen, Begriffe und Bilder aufzugreifen, die ihnen vertraut sind. Für Cusanus gilt demnach die bekannte Augustinische Zweckbestimmung der Rede, nach welcher

⁷ Nikolaus von Kues, *De coniecturis* I, n. 2, Z 10–13: ‚Cognoscitur igitur inatingibilis veritatis unitas alteritate coniecturali atque ipsa alteritatis coniectura in simplicissima veritatis unitate.‘

loqui mit *docere* gleichzusetzen ist.⁸ Auch in dieser Perspektive kann man die cusanische Form des Denkens und Sprechens und Schreibens dialogisch, d. h. adressaten- und situationsgebunden nennen.

5. Beispiele

An drei Beispielen möchte ich nun die soeben entwickelten allgemeinen Aussagen über die Denk- und Redeform—die Diskurskultur—des Cusanus vorstellen und erläutern.

A. *Apologia*. Ich beginne mit der auch in formaler Hinsicht besonders interessanten Schrift *Apologia doctae ignorantiae*. Sie ist die private Antwort des soeben zum Kardinal ernannten Kirchendiplomaten auf den öffentlichen Angriff des Heidelberger Professors Johannes Wenck von Herrenberg, der ihm mit der polemischen Schrift *De ignota litteratura* den theologischen und philosophischen Fehdehandschuh hingeworfen hatte. Cusanus greift diesen Fehdehandschuh nicht auf, wie behauptet wurde,⁹ sondern umgeht ihn auf charakteristische Weise: Er reagiert, aber mit starker Verzögerung und nicht in der zünftigen Form einer Replik. Vielmehr hat seine Verteidigungsschrift die Form einer expliziten Dialogverweigerung.

Formal ist der Text gestaltet als Brief eines Schülers des Cusanus an einen anderen Schüler desselben. Dieser zweite ist nur Adressat des Textes, er selbst kommt nicht zu Wort. Der Brief berichtet—in direkter und indirekter Rede—von einem Dialog zwischen dem gemeinsamen Lehrer (Cusanus) und dem Briefschreiber. Thema des fiktiven Dialogs ist das in der Wirklichkeit verweigertere Streitgespräch zwischen Nikolaus und seinem literarischen Gegner Johannes Wenck von Herrenberg, dessen mutmaßlicher Verlauf hier von einem der virtuellen Kontrahenten skizziert und kommentiert wird. Wirkliche Streitgespräche führt Cusanus nicht, er hält sie für sinnlos; denn Verständigung ist unmöglich, wenn der gute Wille fehlt. Folglich sind ernsthafte, Verständigung suchende Gespräche allein unter Freunden zu führen, die von der Wahrheit im voraus überzeugt sind, die die Wahrheit nur besser zu verstehen wünschen.

⁸ Augustinus, *De magistro* I, 1: „... loquendo nos docere uelle manifestum est.“

⁹ Nach K. Flasch (Nikolaus von Kues) 181 „... griff Cusanus den Fehdehandschuh

Deshalb baut der Text ein Stellvertreter-Setting auf: ein jüngerer Schüler berichtet einem im Streit erfahrenen älteren ‚vielgeliebten Mitschüler‘ von einem Gespräch mit ‚unserem gemeinsamen Meister‘.¹⁰ Er hatte diesem von dem neu erschienenen Werk eines Gegners berichtet und daraus vorgetragen, um die Meinung des Meisters zu hören, der aber das Werk nicht kannte und auch gar nicht kennenlernen wollte. In dem berichteten Gespräch fallen entscheidende Bemerkungen zum Gespräch überhaupt, die ich hier anführen möchte:

Die Platonische Schriftkritik wird aufgegriffen und verschärft, wenn es heißt, ‚daß die wahre Theologie den Buchstaben nicht anvertraut werden könne‘; was der Meister damit begründet und erläutert, ‚daß alles, was geschrieben oder gehört [!] wird, ihr weit unterlegen sei; dennoch sei sie verborgenerweise in den heiligen Schriften enthalten‘.¹¹ Und genauer: ‚Wenn jemand sich mit den bedeutenderen Weisen der alten Zeit beschäftigt, erfährt er, daß sie mit höchster Sorgfalt darum bemüht waren, ihre Geheimnisse nicht in die Hände Unerfahrener kommen zu lassen‘—gedacht ist u. a. an Hermes Trismegistos und Dionysius Areopagita—, ‚und wir wissen auch, daß unser Herr Christus dies gelehrt hat, da er verbot, die Perle, die ein Gleichnis für das Reich Gottes ist, den Säuen vorzuwerfen, die keinen Verstand haben‘.¹² Aus diesem Bericht zieht der Meister folgenden Schluß, der an die Lehre von der Weisheit bzw. Wahrheit als *pharmakon* erinnert: ‚Dafür gibt es nur einen Grund; wo das Geistige nicht begriffen wird, ist es gering geachtet und statt die Frucht des Lebens zu tragen, bringt es den Tod‘.¹³ Die historische Belehrung wird fortgesetzt: ‚Vor allem geboten sie zu verhindern, daß das Geheimnis Menschen mitgeteilt werde, deren Geist durch die Macht eingefleischter Gewohnheit gefesselt ist.

auf, den Jahre zuvor der Heidelberger Professor Johannes Wenck ihm hingeworfen hatte.⁶

¹⁰ Vgl. Nikolaus van Kues, *Apologia*, WW II (1932), p. 36 (= StA I, 590): ‚condiscipule praeamate‘, bzw. p. 1 (= StA I, 520): ‚communis praeceptor noster‘.

¹¹ A. a. O., p. 4 (= StA I, 524): ‚... theologiam veram non posse litteris commendari. Fatebatur plane omne id, quod aut scribitur aut auditur, longe inferius ea esse; quam tamen in scripturis sacris dixit occultari.‘

¹² A. a. O., p. 5 (= StA I, 528): ‚Si quis graviore prisci temporis sapientes attendit, comperit magno studio praecavisse, ne mystica ad indoctorum manus pervenirent.‘ ‚... et Christum nostrum docuisse scimus; inhiuit enim margaritam, quam regnum Dei figurat, ante porcos proici, in quibus non est intellectus.‘

¹³ A. a. O., p. 5f. (= StA I, 530): ‚Undique unica huius causa existit; nam ubi non capitur, ibi non solum non fert fructum vitae, sed vilipenditur et mortem inducit.‘

Denn die Macht langer Übung ist so stark, daß eher das Leben vieler ausgelöscht wird als diese—wie wir in der Verfolgung der Juden, der Sarazenen und anderer hartnäckiger Häretiker erfahren haben, die eine im Laufe der Zeit verfestigte Meinung zu einem Gesetz machen und dieses über ihr Leben stellen.—Jetzt hat vor allem die aristotelische Richtung Geltung, die die Koinzidenz der Gegensätze, welche man anerkennen muß, um den Anfang des Aufstiegs zur mystischen Theologie zu finden, für eine Häresie hält. Den in dieser Schule Ausgebildeten scheint dieser Weg vollkommen unsinnig zu sein. Er wird als ein ihren Absichten entgegengesetzter völlig abgelehnt.¹⁴

Der Meister nennt zwei Gründe, warum es sinnlos sei, mit diesem Gegner (und allgemein mit jedem, der so anfängt, d. h. mit jedem, der anders glaubt) zu sprechen; zwei allgemeine Gründe gegen den Sinn von Streitgesprächen:

a) Ein solcher Gegner ist der Mühe des Streits nicht wert, denn er ist nicht belehrbar; er ist ‚ein nicht nur törichter, sondern auch höchst anmaßender Mensch‘.¹⁵ Seine Ansicht ist ‚eher die eines Verrückten als die eines Irrenden‘.¹⁶ Einmal nimmt das Gespräch folgende ‚versöhnliche‘ Wendung: ‚Darauf sagte ich [der Briefschreiber und Berichterstat-ter des Gesprächs]: „Dies sind Worte eines verlogenen und hochmütigen Mannes, der von der Theologie keine Ahnung hat.“ Der Meister stimmte dem völlig bei, fügte aber hinzu, man müsse den Verrückten eher schonen denn verhöhnen‘.¹⁷ Doch an anderer Stelle heißt es wieder streng: ‚Und der Meister zeigte mir, wie der Gegner sich in allem, was folgt, der Täuschung, Verstümmelung, Entstellung und böswilligen

¹⁴ A. a. O., p. 6 (= StA I, 530): ‚Maxime autem cavendum monuerunt, ne secretum communicaretur ligatis mentibus per auctoritatem inveteratae consuetudinis. Nam tanta est vis longaevae observantiae, quod citius vita multorum evellitur quam consuetudo—uti experimur in persecutione Iudaeorum, Sarracenorum et aliorum pertinacium haeticorum, qui opinionem usu temporis firmatam legem asserunt, quam vitae praepouunt.—Unde, cum nunc Aristotelica secta praevaleat, quae haeresim putat esse oppositorum coincidentiam, in cuius admissione est initium ascensus in mysticam theologiam, in ea secta nutritis haec via penitus insipida, quasi propositi contraria, ab eis procul pellitur.‘

¹⁵ A. a. O., p. 1 (= StA I, 520): ‚non tantum imprudentis sed et arrogantissimi viri.‘

¹⁶ A. a. O., p. 16 (= StA I, 552): ‚potius est insensati hominis quam errantis.‘

¹⁷ A. a. O., p. 19 (= StA I, 558): ‚Ad quae ego: „Ecce mendacis et arrogantis hominis verba, qui omni theologia caret.“—Praeceptor laudans, quae dixi, subiunxit potius parcendum esse deliro quam contra ipsum insultandum.‘

Interpretation bedient¹⁸. Und er mahnt, ‚daß es einem besonnenen Mann nicht zieme, sich um die Widerlegung irgendwelcher Toren zu kümmern¹⁹.‘

b) Die mystische Wahrheit ist nicht lehrbar. Daher wird folgende gütliche Vermittlung vorgeschlagen: ‚Nun trug mir unser Meister mit der ihm eigenen Nachsicht auf, den Gegner, wenn es möglich sei, liebevoll zu ermahnen, daß er, da er für jene hohen Gedankengänge nicht geeignet sei, schweige und das, was er nicht begreifen könne, eher bewundern möge als es anzugreifen; auch möge er sich nicht einbilden, daß jemand, dem es Gott nicht gegeben habe, durch irgendwelche Anstrengung zum Mystischen aufsteigen könne²⁰.‘

Dieser Quasi-Dialog—derjenige zwischen Cusanus und Wenck—konnte nicht wirklich stattfinden, weil es um die Wahrheit selbst gegangen wäre; die aber darf nicht (mehr) umstritten sein, wenn ein Gespräch ‚die Frucht des Lebens‘ tragen und nicht vielmehr ‚todbringend‘ sein soll.

B. *De quaerendo Deo*. Die o.g. Lehr-Meditationen unterscheiden sich von der Gruppe der Dialoge zunächst einfach dadurch, daß es sich, formal betrachtet, nicht um Dialoge handelt. Hier schreibt und spricht allein der Autor. Dennoch, und das ist das Interessante, unterscheiden sie sich, was Situation, Gegenstand, Absicht und Inhalt betrifft, von den Dialogen überhaupt nicht.

Aus dieser Gruppe wähle ich als Beispiel die kleine Schrift *De quaerendo deum* (um 1445²¹). Der Text gibt sich als die Zusammenfassung einer Predigt²² für einen *frater in Christo*. Er beginnt mit folgenden Worten: ‚Deinem Verlangen, ehrwürdiger Bruder in Christos, will ich, so gut ich es vermag, Genüge tun, und versuchen, das, was ich am Er-

¹⁸ A. a. O., p. 31 (= StA 1, 580): ‚... ostendit mihi praeceptor, quomodo adversarius usus est falsitate et truncatione et mendacio atque perversa interpretatione in omnibus, quae sequuntur.‘

¹⁹ A. a. O., p. 6 (= StA 1, 530): ‚non decere gravem virum attendere ad confutationem ignorantium.‘

²⁰ A. a. O., p. 20 (= StA 1, 560). ‚Et mihi tunc iniunxit pietate sua praeceptor noster, ut, si fieri posset, caritative admoneam adversarium, cum sit istarum altarum intellectionum incapax, ut ori suo silentium indicat et id, quod capere nequit, admiretur potius quam mordeat, neque credat studio aliquo quemquam ad haec mystica ascendere posse, cui Deus non dederit.‘

²¹ Nikolaus van Kues, WW IV (1959); lat.-dt. in: StA 2, pp. 567–607.

²² Vgl. Sermo 39, hg. J. Koch, in: Cusanus-Texte, I. Predigten, Heidelberg 1942, 71.

scheinungsfest dem gläubigen Volk über den Sinn des Namens Gottes darzulegen mich bemühte, kurz und klar schriftlich zu wiederholen²³. Im folgenden werden verschiedene mögliche Wege der Gottsuche vorgestellt und erläutert. Die Nähe zur Predigt ist hier deutlich genannt, der Text gibt sich als die schriftliche Version einer andernorts gehaltenen Predigt. Im übrigen Text behält er, wie ein Brief, die Du-Form der Anrede bei. Wichtig erscheint mir, daß auch hier die leitende Frage nicht darauf abzielt, ob ein Satz, eine Lehrmeinung, ein Prophetenwort *wahr sei*, das ist bei einem Zitat aus der Heiligen Schrift, das hier ausgelegt werden soll, für Autor und Leser ohnehin selbstverständlich und im voraus anerkannt, sondern eher darauf, was die hier gefundene und durch die Worte des Autors gegebene Auslegung der Wahrheit beim Hörer/Leser *bewirken könne*. Unter günstigen Umständen können Worte vieles bewirken, aus sich allein heraus aber können sie die Erkenntnis der Wahrheit nicht erwirken, jedenfalls nicht erzwingen, günstigstenfalls veranlassen.

C. *De pace fidei*. Die bekannteste und wichtigste der dialogisch gestalteten Schriften des Cusanus ist ohne Zweifel *De pace fidei*, ein Text, der bald zu einem Klassiker der abendländischen Religionsgespräche wurde. Auch hier erweist sich eine Analyse der literarischen Form als sehr aufschlußreich. Das traditionelle religiöse Streitgespräch zwischen Gläubigen verschiedener Religionen bzw. Konfessionen (*sectae*) findet nicht wirklich statt. Es kann und darf nicht stattfinden, und der Text ist auch gar nicht als ein solches konzipiert. Adressaten sind nämlich nicht die Vertreter beider Seiten, weder einfache Gläubige noch amtliche Repräsentanten, auch nicht eine neutrale Gerichtsinstanz, etwa die menschliche Vernunft, obwohl diese in genau dieser Funktion unter dem Namen des ‚Logos‘ auftritt. In Wahrheit ist der Text für gläubige Christen geschrieben, die die Wahrheit nicht nur kennen, sondern fest in ihr stehen. Für sie kann die Lektüre eines solchen fiktiven Streitgesprächs sehr nützlich sein; sie kann ihren Glauben stärken, indem es die Verschiedenheit der ‚Riten‘ (der Darstellungsweisen und Verehrungsformen) des Einen Gottes verständlich, mithin tolerabel macht. Das ist es, was in dem Traum-Dialog *De pace fidei* geschieht. Es geht

²³ De quaerendo Deum, WW IV, n. 16 (= StA 2, 568): ‚Desiderio tuo possetenus satisfactorius, frater in Christo merito venerande, nunc id, quod vulgo in Epiphaniis nisis sum explanare circa nominis Dei rationem, breviter clare in scriptis repetere attemptabo ...‘

also nicht um die Wahrheit, die für die angesprochenen Leser feststeht, sondern um eine neue Verteidigung dieser Wahrheit angesichts ihrer Bedrohung durch den massiven Einbruch der Andersheit in ihre Lebenswelt. Er dient dazu, die möglicherweise verstörten Gemüter der Glaubensgenossen zu beruhigen, indem er folgendes zeigt: Die Existenz der anderen Religionen und ihr Erfolg sprechen nicht gegen die eigene Religion; denn die anderen sind gar nicht anders, der Unterschied ist nur scheinbar, oberflächlich, äußerlich.

Die Logik dieses Dialogs bedarf der Erklärung.

Anders als Thomas v. Aquin in der *Summa contra gentiles* tritt Nikolaus in *De pace fidei* nicht formell als Advokat der Partei der Christen auf, um zu argumentieren, daß ‚wir‘ Recht, die ‚anderen‘ Unrecht haben. Vielmehr nimmt er an, daß alle Recht haben, und argumentiert, daß in Wahrheit ein Streitfall gar nicht vorliege; daß die Beteiligten das nur noch nicht wissen. Andererseits aber läßt er sich doch auf das Argumentieren ein, genauso wie Thomas. Und damit unterwirft er sich dem Gesetz des Verstandes als der Bedingung des rationalen Diskurses. Es gibt keinen argumentativen Disput außerhalb, weder oberhalb noch unterhalb, der Grenzen des Verstandes (ratio), d.h. des Geltungsbereichs des Widerspruchsgesetzes. Der Weg zur Vernunft (intellectus) als dem Ort des Zusammenfalls der Gegensätze (coincidentia oppositorum) führt allein über den Verstand, aber er führt über ihn hinaus.

Ausgangspunkt ist für Cusanus die offenbare Vielfalt und Gegensätzlichkeit der Religionen, deren Unvereinbarkeit sich im Absolutheitsanspruch einer jeden und in der gegenseitigen Intoleranz aller manifestiert. Diesem Befund setzt der Autor eine Vision entgegen, die er jedoch nicht aus einem wirklichen Dialog mit Andersdenkenden, sondern aus langer einsamer Meditation eines gläubigen Christen hervorgegangen sein läßt: Entrückt in die Höhen der Vernunft, träumt er ein himmlisches Konzil, in dem die Weisen aller Länder sich unter dem Vorsitz des Fleisch gewordenen Wortes zusammenfinden, um darüber zu beraten, wie ‚alle Verschiedenheit der Religionen durch gemeinsame Zustimmung aller Menschen einträchtig auf eine einzige, förderlich unverletzliche zurückzuführen‘ sei.²⁴

Wodurch unterscheidet sich dieses utopische Konzil der Weisen von jedem wirklichen Streitgespräch über Fragen der Religion und andere

²⁴ De pace fidei, cap. 3, n. 9 (= StA 3, 716): ‚omnem religionum diversitatem communi omnium hominum consensu in unicam concorditer reduci amplius inviolabilem.‘

letzte Dinge unter Menschen? Nicht durch die Form der Argumentation, denn hier wird streng nach den Regeln der Kunst argumentiert. Das Utopische dieses Konzils liegt vielmehr darin, daß Einigkeit über die Grundbegriffe erzielt werden kann, und zwar einfach dadurch, daß alle Beteiligten sich überzeugen lassen, daß sie in Wahrheit von gemeinsamen Prämissen ausgehen. Das betrifft vor allem den zugrundeliegenden Gottesbegriff: Gott ist Einer, Schöpfer und Herr der Welt, das Gute und das Wahre, das Sein und das Leben, somit das, nach dem alle Menschen von Natur aus streben—daran zweifelt keiner der Teilnehmer auf dem utopischen Konzil der Weisen.

In ähnlicher Harmonie werden sodann auch die anderen Gottesprädikate diskutiert. Dabei ist sich der Autor offensichtlich bewußt, wie unrealistisch seine Darstellung ist, die er gleichwohl mit ernsthaftem Wahrheitsanspruch vorträgt. Einerseits könnte ein Gespräch der Völker wirklich so ablaufen wie geschildert, dann nämlich, wenn es unter Weisen geführt würde, die die in Anspruch genommenen Prämissen tatsächlich teilen. Andererseits weiß doch jedermann, daß das niemals geschehen wird, denn wären die Menschen in diesem Sinne weise, bedürfte es eines solchen Gesprächs nicht.

In der Tat aber verteidigt Cusanus, wenn er die Grundbegriffe der Einen universellen Religion expliziert, Grundsätze (Dogmen) des christlichen Glaubens. Deutlicher noch zeigt sich diese Absicht in einer zweiten, einige Jahre später verfaßten Schrift, die speziell das Problem der Auseinandersetzung mit dem Islam behandelt, in der *Cribatio Alkorani*. Hier fragt er nach den offenkundigen und den verborgenen Übereinstimmungen des Korans mit den christlichen Lehren. Der Koran gilt ihm in dem Maß als wahr, wie es möglich ist, ihn christlich zu lesen; und diese Möglichkeit, so die These der Schrift, reicht sehr viel weiter, als die übliche Polemik annimmt.

Diese irenische Darstellung, die manchen ihrer Zeitgenossen als eine unzumutbare Enttheologisierung und Entdogmatisierung der christlichen Lehre erscheinen mußte, erscheint uns heute in dem, was sie an positiven Sätzen immer noch enthält, so sehr geprägt von christlicher Dogmatik und Theologie, daß ihre Annahmen als Basis für ein wirkliches, ein ernsthaftes und auf Ausgleich bedachtes Religionsgespräch unzumutbar wären. Die Grundsätze, auf die sich die Weisen einigen, die Lehren der Einen Religion, erweisen sich damit als historisch bedingte Wahrheiten. Sie gelten wohl für die Christen der Zeit, doch gerade ihnen genügen sie nicht; und für Moslems waren sie weder damals noch wären sie heute zustimmungsfähig.—*Allgemeiner gesagt: Was*

affirmativ formuliert ist und doch unbedingt wahr sein soll, kann seine historischen Bedingungen nur so lange leugnen, wie diese unbefragt und unbestritten wirklich gelten.

Auch diese beiden Schriften also sind adressaten- und situationsgebundene Texte: schriftliche Predigten für die ganze Christenheit. Sie sind offenkundig, wenn auch nicht explizit, an alle Brüder in Christo gerichtet und dienen dem Zweck, sowohl den Autor selbst als auch die große Gemeinde der Christen in einer Phase tiefster Verunsicherung der Stärke ihres gemeinsamen Glaubens zu versichern. Gleichzeitig aber und explizit wollen sie die Brüder, insbesondere die Weisen und Mächtigen unter ihnen (die *Cribatio* ist an Papst Pius II. gerichtet), vor der Dummheit von aus Angst geborenen Pauschalverurteilungen Andersdenkender bewahren. Der Autor zeigt den Christen, daß auch der Islam ein Versuch sei, einen ‚Weg‘ zu weisen, den Einen Gott, den Schöpfer aller Dinge, zu verehren, und daß der Koran, recht gelesen, Wahrheiten enthalte, die denen der Heiligen Schrift nicht widersprechen (*CA, Prologus*). Dies gelte es anzuerkennen, auch angesichts der Schreckensmeldung, daß Konstantinopel durch die ‚Grausamkeiten des Türkenkönigs‘ (es heißt hier nicht ‚der Ungläubigen‘²⁵) erobert wurde, sowie der allgemeinen Überzeugung, daß militärischer Widerstand gegen ein weiteres Vordringen der Türken in Europa das politische Gebot der Stunde sei.

6. Die Form der Philosophie

So wie in der Schrift *De pace fidei* kann man wohl unter Weisen, d.h. im Himmel, reden. Doch in einem politischen Disput zwischen andersdenkenden Menschen dürfte eine solche Rede kaum hoffen, Gehör zu finden. Sie ist aus der Meditation geboren und für die Meditation geschaffen, sei es für die Meditation in der Einsamkeit oder mit Freunden oder im Kreis von Brüdern. Sie ist angebracht, wenn die weltlichen Interessen ruhen, wenn das kritische Denken feiert. Das Gespräch wird hier zum Hymnus, durch den wir den Schöpfer aller Dinge preisen. Es wird Konflikte zwar nicht lösen, aber es kann ihnen vorübergehend ihre bedrängende Härte nehmen, indem es den gemeinsamen Glauben bzw. die Gemeinsamkeit im Glauben stärkt.

²⁵ Vgl. *De pace fidei*, cap. 1, n. 1 (= StA 3, 706): ‚... ex his, quae apud Constantino-polim proxime saevissime acta per Turkorum regem divulgabantur, ...‘

Für den heutigen Leser solcher Texte scheint mir die Einsicht entscheidend zu sein, daß das rationale entweder/oder der Positionen des allgemeinen Verstandes nicht in einer ‚höheren‘ rationalen Einheit aufgelöst oder überwunden werden kann und daß eine solche, sei es schon zugrundeliegende oder erst zu erreichende Einheit auch gar nicht erstrebt wird. Die Gegensätze werden vielmehr auf der rationalen Ebene, auf der sie sich darstellen, als unüberbrückbar anerkannt. Diese Einsicht führt allerdings nicht in die Resignation. Ihr steht nämlich die Einsicht in die prinzipielle Nichtigkeit oder doch Bedingtheit aller Positionen gegenüber, und diese Einsicht eröffnet der Sehnsucht nach Einheit eine neue Hoffnung. Sie erlaubt es nämlich, die geltenden Bedeutungen der Begriffe, aus denen sich die gegensätzlichen Positionen aufbauen, in Frage zu stellen, wenn sie nicht mehr tragbar sind, und sie ggf. zu verändern, zu erweitern oder einzuschränken. Bedeutungswandel aber läßt—falls zur rechten Zeit dazu das Rechte einfällt—den Widerspruch verschwinden, indem, ‚was absurd erscheint, durch ein anderes Wort erträglich wird‘.²⁶ Die Worte (die Namen der Begriffe) lassen es nämlich prinzipiell offen, wie sie verstanden werden. Es ist an uns, sie neu zu definieren. Wir müssen sie, wenn nicht explizit, dann doch mindestens implizit immer schon definiert haben, wenn wir sie verständig verwenden wollen. Doch niemand hindert uns, neue Definitionen zu ersinnen und diese auch anderen anzusinnen. Was dabei wirksam ist, ist nicht die Macht der Toleranz, sondern die Gewalt der Liebe, die Berge versetzen (d. h. die—begriffene/begriffliche—Natur der Dinge verändern) kann.

Ich fasse zusammen, obwohl ich weiß, daß die einzelnen Schritte, die zu diesem Ergebnis führen, hier nicht mit hinreichender Deutlichkeit entwickelt werden konnten: Philosophieren im Geist des Cusanus ist kein Reden unter Gegnern, das vor Gericht, in der Politik und in der Wissenschaft seinen angestammten und durchaus angemessenen Platz hat, sondern eher wie Reden unter Brüdern, aber auch unter solchen, die nicht Brüder sind: Es ist ein Reden ohne gemeinsamen Glauben über Fragen des Glaubens, anders gesagt, über Definitionsfragen in Sachen Grundbegriffe. Voraussetzung eines philosophischen Gesprächs

²⁶ Hier der Kontext dieser erstaunlichen Formulierung aus der Schrift *De theologicis complementis*, n. 14, ll. 33–38, in WW X/2a (1994), p. 83 (= StA 3, 702): ‚Non oportet igitur, quod turberis in vi vocabuli, sed necesse est, ut coincidentiam et summam aequalitatem et simplicitatem illius circuli respicias, ubi omnia vocabula unum sunt, et tunc id, quod videtur absurdum, fit per aliud vocabulum tolerabile, quod quidem vocabulum, quoad nos aliud, non est ibi aliud, sed realiter synonymum.‘

ist daher die wechselseitige Anerkennung der Gegner als Brüder, d. h. als vernünftig und guten Willens, fähig und bereit zur Verständigung über Definitionsfragen. Denn *über* Definitionen kann man sich nur verständigen, nur *unter* Definitionen kann man streiten. Philosophie aber folgt nicht vorgegebenen Regeln und Definitionen, sondern sie reflektiert, was jeweils im eigenen Denken gegeben und vorausgesetzt ist, an fremdem Denken. So verfährt sie wohl brüderlich, insofern sie dialogisch vorgeht, andere und sich belehrend. Aber sie verfährt zugleich wissenschaftlich, insofern sie niemanden ausgrenzt und sich der Öffentlichkeit stellt. *Philosophieren* im Geist des Cusanus ist *Reden in der Welt wie unter Brüdern*.

Literatur

- Borsche, Tilman, Der Dialog—im Gegensatz zu anderen literarischen Formen der Philosophie—bei Nikolaus von Kues, in: Klaus Jacobi (Hg.): *Gespräche lesen. Philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen (Gunter Narr Verlag) 1999, 407–433.
- Flasch, Kurt, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung*, Frankfurt am Main (Vittorio Klostermann) 1998.
- Janowski, Norbert, H. (Hg.), Geert Groote, Thomas von Kempen und die Devotio moderna, Olten (Walter-Verlag) 1978 [Devotio moderna].
- Janowski, Norbert, H., Meditation und Nachfolge in der Devotio moderna, in: Janowski (Devotio moderna) 10–42.
- Meffert, Ekkehard, *Nikolaus von Kues. Sein Lebensgang, seine Lehre vom Geist*, Stuttgart (Verlag Freies Geistesleben) 1982.

This page intentionally left blank

CUSANUS UND DIE DEVOTIO MODERNA

NIKOLAUS STAUBACH

Im¹ Jahre 1445 investierte der wohlhabende Schiffahrtsunternehmer Johannes Krebs, der Vater des Nikolaus von Kues, 25 Gulden in die Stiftung einer Wochenmesse für die neuerrichtete Marienkapelle bei Krames, einem kleinen Dorf in den Moselbergen unweit von Piesport.² Der Vorgang bezeugt die frühe Reputation jenes entstehenden Gnaden- und Wallfahrtsortes, der schon bald als *Eberhardi clusa*—,Eberhardsklausen‘ zu überregionaler Berühmtheit gelangen sollte. Denn erst seit kurzem hatte dort ein armer und ungebildeter bäuerlicher Tagelöhner namens Eberhard durch seine naive Marienverehrung die Aufmerksamkeit der Landbevölkerung geweckt und das Andachtsbild, vor dem er seine Devotionsübungen zu verrichten pflegte, zum Anziehungspunkt hilfeschender Beter gemacht. Die Nachrichten von Gebetserhörungen und Heilungswundern verstärkten den Zulauf kontinuierlich, und mit den Besuchern mehrte sich auch das Spendenaufkommen, so daß die Kultstätte schrittweise ausgebaut werden konnte: Wie die Kapelle den Platz eines bescheidenen Marienhäuschens eingenommen hatte, so wurde auch sie bereits wenige Jahre später (1447/48) in einen größeren Sakralbau integriert, der den Kern der noch heute erhaltenen Wallfahrtskirche Eberhardsklausen bildet.³ Der Zustrom an Pilgern und Geldmitteln schuf aber auch Probleme, weil Eberhard mit den Organisations- und Verwaltungsaufgaben überfordert war und der Pfarrer von Piesport, der sich in seinen Rechten beeinträchtigt sah, das Kultbild vorübergehend entfernte und die kirchliche Obrigkeit zum Einschreiten veranlaßte. Nachdem verschiedene Modelle der Wallfahrtsregie gescheitert waren, bemühte sich der Trierer Erzbischof Jakob von Sierck schließlich um die Einrichtung eines Augustinerchorherrenstiftes durch die aus der Reformbewegung der *Devotio moderna* hervorgegangene Windesheimer Kongregation. Erst nach seinem Tod

¹ Der folgende Vortrag akzentuiert einige Aspekte einer umfangreicheren Cusanusstudie und stellt sie in einen neuen Zusammenhang; vgl. Staubach, *Cusani laudes*.

² Meuthen/Hallauer, *Acta Cusana* Nr. 640; vgl. Dohms, *Geschichte* 21f. und 26.

³ Vgl. Daentler, *Pfarr- und Wallfahrtskirche*; Weber, *Baugeschichtliche Untersuchungen*.

kam das Projekt zur Ausführung: Mit der Klostergründung 1456/57 wurden Marienverehrung und Pilgerwesen in dauerhaft geordnete Bahnen gelenkt.⁴

Während das Engagement des Johannes Krebs für den Gnadenort urkundlich bezeugt ist, gibt es eine Nachricht über die Einstellung seines berühmten Sohnes zu diesen Vorgängen allein in der Chronik des Klosters Eberhardsklausen. Ein Mitglied des Konvents, der Chorherr Wilhelm von Bernkastel, hat dieses umfangreiche Werk im Jahr 1485 in Angriff genommen und bis zu seinem Tod 1536 daran gearbeitet. Anlaß war eine Bitte seines zum Weihbischof von Trier avancierten vormaligen Priors Johannes von Eindhoven, der—wie es in dem Auftragsschreiben heißt—die zahllosen Wunder, die das rasche Wachstum der Marienwallfahrt bewirkt hatten, im Interesse einer weiteren Kultförderung dokumentieren lassen wollte.⁵ Wilhelm hat die Vorgabe durch eine zweiteilige Werkkonzeption zu erfüllen versucht, indem er den Ursprung der Marienverehrung in Eberhardsklausen sowie die Gründung und Entwicklung des Klosters in einer chronikalisch-biographisch angelegten ‚Historia‘ darstellte und diese durch eine umfangreiche Sammlung von jeweils kurzen Wunderberichten ergänzte.⁶ Die Zusammengehörigkeit der beiden Werkteile ist nicht nur durch Gattungskonventionen bedingt, sondern entspricht auch dem spezifischen

⁴ Zur Entstehung des Wallfahrtsortes und zur Klostergründung s. Dohms, *Geschichte* 19–32; Ders., *Domus beatae Mariae Virginis* 106–113; Hoffmann, *Wallfahrten*; Miller, *Jakob von Sierck* 224 Anm. 86.

⁵ Die Chronik des Wilhelm von Bernkastel ist überliefert in dem zeitgenössischen, teilweise autographen Codex Trier Stadtbibliothek 1684/337 sowie in einer Abschrift des 17. Jahrhunderts, Brüssel Bibliothèque Royale 8485. Vgl. Keuffer / Kentenich, *Verzeichnis* Heft 2, S. VI–IX; van den Gheyn, *Catalogue* 6, Nr. 4207, S. 512; Dohms, *Geschichte* 15ff. und 222; Kock, *Buchkultur* 289f.; *Horizonte* 73.—Zur Klosterbibliothek vgl. auch Kock, *Produktion* 24ff.; Eisermann, *Schreiben*.—Der Brief Johanns von Eindhoven ist auf fol. 247^r der Trierer Handschrift abschriftlich erhalten; darin heißt es: *Nē igitur mira quodammodo et inaudita monasterii beate et gloriose semper virginis Marie in Clusa Euerhardi antedicti fundatio cultusque inibi divini subita augmentatio atque variorum ipsius virginis gloriose in eo loco miraculorum eventus vetustatis oblivionisque negligentia obfuscentur, tibi in virtute sancte obediencie precipimus et mandamus, ut ... super huiusmodi monasterii constitutionum, fundationum, erectionum et miraculorum negociis ... diligentem facias investigationem omniaque ... scriptis mandare et in unum redigere volumen cures. Putamus etenim nos eam rem posteris et nostre religionis successoribus non modicum devotionis allaturam incrementum.*—Zur Datierung des Schreibens s. Staubach, *Cusani laudes* 262 Anm. 8.

⁶ Mit der Separat-Edition des Mirakelbuchs hat man diesen Konnex gelöst, wodurch der bislang unveröffentlicht gebliebene Chronikteil faktisch abgewertet wurde; Hoffmann/Doms, *Mirakelbücher*.—Eine Edition der Chronik von Eberhardsklausen bereite ich zusammen mit Jörg Bölling vor, der das Werk in seiner Staatsexamensarbeit (Münster 1999) untersucht hat.

Wunder-Verständnis des Autors: Das fromme Leben der Regularkanoniker, die sich wie die Engel dem unausgesetzten Lobe Gottes widmen, stellt für ihn kein geringeres Wunder dar als die zahllosen an dem Gnadenort durch die Fürsprache Mariens gewährten Gebeterhörungen.

Den ersten Teil seiner Chronik widmet Wilhelm von Bernkastel der Entstehung des Wallfahrtsortes, den Bemühungen Eberhards um Etablierung und Förderung des von ihm initiierten Marienkults. In dieser Geschichte von Erfolgen und Rückschlägen wird Nikolaus von Kues zum Akteur einer Episode gemacht, die sich als Krise und Wendepunkt der Ereignisse erweist.⁷ Das ehrgeizige Projekt eines die Marienkapelle in den Ausmaßen weit übertreffenden Kirchenbaus war fast vollendet—so berichtet der Chronist—als der Kardinal auf seiner Legationsreise im Jahr 1451 das Moselland besuchte und sich neben seinen zahllosen anderen Geschäften auch mit dem Wirken Eberhards zu befassen entschloß, der ihm bereits früher durch den Piesporter Pfarrer verdächtig gemacht worden sein soll. Zunächst wies Nikolaus in Trier den Erzbischof Jakob von Sierck scharf zurecht, daß er seine Aufsichtspflicht versäumt und die schismatischen Umtriebe jenes religiösen Schwindlers geduldet habe.⁸ Dann begab er sich persönlich an den Ort des Geschehens, um sich von der Richtigkeit seines Vorurteils zu überzeugen. Unglücklicherweise war Eberhard bei der Nachricht von der bevorstehenden Ankunft des Kardinals auf den Gedanken verfallen, dem hohen Gast einen recht ehrenvollen Empfang dadurch zu bereiten, daß er ihm inmitten der neuerrichteten, noch unkonsekrierten Kirche einen einfachen Imbiß bereitstellte. Nikolaus, der dies offenbar als Pervertierung der Eucharistie mißverstand, sah seine schlimmsten Befürchtungen bestätigt, nannte den armen Eberhard einen Häretiker und Teufelsdiener, der durch magische Praktiken und vorgetäuschte Wunder das Volk verblende, und verbot kraft seiner Autorität als apostolischer Legat die Fertigstellung des Kirchenbaus. Jedoch blieb es nicht bei diesem für Eberhard niederschmetternden Verdikt. Schon bald nach seiner Abreise wurde der Kardinal während eines Aufenthaltes in Aachen so schwer krank, daß er um sein Leben fürchten mußte. Da kam er durch die Ermahnung seiner Schwester und eigene Einsicht

⁷ Trier StB. 1684/337, fol. 267^v–274^v; Textabdruck bei Staubach, *Cusani laudes* 317–326.

⁸ Das Verhältnis des Erzbischofs zu Nikolaus von Kues war in Wirklichkeit durch Einvernehmen und Kooperation in persönlichen und kirchlichen Angelegenheiten gekennzeichnet; vgl. Miller, *Jakob von Sierck* 10, 71, 77, 106, 115f., 161, 198, 214–227, 231ff. u. öfter.—Zur Legationsreise des Kardinals s. unten Anm. 18.

zu der Überzeugung, daß sein Vorgehen gegen Eberhard die Gottesmutter beleidigt habe und seine Erkrankung als Straf- und Beugemittel zu verstehen sei. Er widerrief sein Verbot, wurde sogleich wieder gesund und blieb dem Gnadenort fortan so gewogen, daß er ihn reich auszustatten und sogar mit der Aufsicht über seine Hospitalstiftung in Kues zu betrauen gedachte—ein Plan, der dann durch seinen vorzeitigen Tod zunichte gemacht worden sein soll.

Dieser Bericht von der Intervention des Kardinals in Eberhardsklausen ist in verschiedener Hinsicht problematisch und wird daher heute durchweg als unhistorisch abgetan.⁹ Andererseits hat man zurecht hervorgehoben, daß das dem Kardinal hier zugeschriebene Vorgehen gut zu seiner auch sonst belegten wunder- und wallfahrtskritischen Grundhaltung zu passen scheint.¹⁰ Da sich der historische Sachgehalt der Cusanus-Episode nicht mehr ermitteln und überprüfen läßt, muß ihre Aussage in einem allgemeineren zeitgeschichtlichen Kontext diskutiert werden. Es wäre demnach zu fragen, ob sich Nikolaus von Kues auf der einen und Wilhelm von Bernkastel und seine Ordensgenossen auf der anderen Seite in ihrer Haltung zu den überaus populären, aber theologisch umstrittenen Frömmigkeitsformen der Zeit wie Wunderglaube, Bilderkult, Wallfahrt und Ablass voneinander unterscheiden haben und wie ihre Positionen im spätmittelalterlichen Reformdiskurs—insbesondere unter dem Gesichtspunkt einer gemeinsamen Affinität zur *Devotio moderna*—zu verorten sind.

Zu den Verdiensten, die sich Erich Meuthen um die Erforschung der Cusanus-Biographie erworben hat, gehört auch der Nachweis, daß die Überlieferung vom Schulbesuch des Nikolaus in Deventer wohl auf eine lokalpatriotisch inspirierte Konjektur des Stadtchronisten Jacob Revius zurückgeht und der historischen Grundlage entbehrt.¹¹ Revius, der als reformierter Prediger und Theologe die kirchlichen Einrichtungen der Vergangenheit durchaus kritisch betrachtete, hat in seiner ‚*Daventria illustrata*‘ von 1650 auch die sog. ‚*Bursa Cusana*‘, ein aus

⁹ Vgl. Koch, *Nikolaus von Kues* 151f.; Meuthen, *Nikolaus von Kues in Aachen* 6ff.; Dohms, *Geschichte* 25ff.; Meuthen/Hallauer, *Acta Cusana* Nr. 1982 Anm. 1; Staubach, *Cusani laudes* 263f. mit Anm. 14.—Ausführlich referiert wird die Cusanus-Episode bei Browser/Masen, *Metropolis* 208f.

¹⁰ Meuthen/Hallauer, *Acta Cusana* Nr. 1982 Anm. 1: ‚Als biographischer Ertrag läßt sich die von den Zeitgenossen ... angemerkte Wunderskepsis des NvK notieren.‘ Aus diesem Grund hat Vansteenbergh, *Le Cardinal* 100f. und 489 die Historizität der Episode noch gar nicht in Zweifel gezogen.

¹¹ Meuthen, *Cusanus in Deventer*.—Zweifel an dieser Überlieferung äußerte bereits Marx, *Geschichte* 12f.

dem Nachlaßvermögen des Cusanus unterhaltenes Schülerkolleg der IJsselstadt, behandelt und ihr ein positives Zeugnis ausgestellt: *Durat hodieque id collegium ac in literis et vera pietate inibi studiosi adolescentes instituntur.*¹² Da er die Gründung der Burse im Jahre 1469 irrtümlich dem zu diesem Zeitpunkt längst verstorbenen Kardinal selbst zuschrieb, lag es nahe, eine persönliche Lokalbeziehung des Stifters zu konstruieren und Deventer zum Ausbildungsort des Cusanus zu erklären: *ubi studiorum suorum fundamenta jecerat.*¹³ Auch wenn man in Revius nicht unbedingt den Urheber, sondern nur den frühesten Gewährsmann dieser Cusanus-Legende sehen will, bleibt festzuhalten, daß sie seinem historiographischen Anliegen besonders entgegenkam. Denn für ihn waren Geert Grote, Florens Radewijns und die ‚Brüder vom gemeinsamen Leben‘, die Deventer zum Zentrum einer neuen Frömmigkeitsbewegung gemacht hatten, gewissermaßen ‚Reformatoren vor der Reformation‘, und ganz ähnlich beurteilte er auch Nikolaus von Kues, weil dieser den Machtanspruch der Päpste widerlegt und die Mißbräuche der römischen Kirche bekämpft habe.¹⁴ Mit der Nachricht vom Schulbesuch des Cusanus in Deventer wurde also unausgesprochen, aber suggestiv seine Reformgesinnung auf das von der Devotio moderna geprägte Bildungsklima der Stadt zurückgeführt—eine Assoziation, zu der die ‚Bursa Cusana‘ als Dank des Stifters an seine geistige Heimat den manifesten Beweis zu liefern schien.

Zwar kann Nikolaus von Kues nicht länger als ‚Schüler der Devotio moderna‘ gelten, doch gibt es genügend Zeugnisse dafür, daß er die Träger und Angehörigen dieser Reformbewegung, insbesondere die Regularkanoniker der Windesheimer Kongregation, hochgeschätzt und ihre Lebensweise als vorbildlich betrachtet hat.¹⁵ Bekannt ist seine Verbundenheit mit dem Augustinerchorherrenkloster Niederwerth, des-

¹² Revius, *Daventria illustrata* 120; vgl. unten Anm. 46.—Zu Revius vgl. van 't Hoff, Jacobus Revius; Venemans: Revius; J.C. Bedaux u.a, *Stads- of Athenaeumsbibliotheek* 12f. und 56ff.

¹³ Revius, *Daventria illustrata* 119.

¹⁴ Ebd. 120: *Quod attinet ad ejus theologiam, certum est ex ejus libris eum abusus Romanae Ecclesiae non paucos vidisse, ut ea aetas ferebat, et notasse.*—Revius nennt unter Berufung auf ‚De concordantia catholica‘ seine Entlarvung der *donatio Constantini* und sein Eintreten für die Superiorität des Konzils gegenüber dem Papst und zitiert dann Johannes Busch und Frederik van Heilo zum Beweis für seine kritische Haltung gegenüber Ablass und Wunderglauben (vgl. unten Anm. 19–21). Die gleiche Tendenz verfolgt Revius auch bei der Behandlung prominenter Mitglieder der Devotio moderna in Deventer, s. Staubach, Gerhard Zerbolt 228ff.

¹⁵ Meuthen, Cusanus und die Orden 10–13.

sen Prior er—zusammen mit dem der nahegelegenen Koblenzer Kartause—zum Visitor seiner Kueser Hospitalstiftung bestimmte.¹⁶ Die dort und in den übrigen Windesheimer Konventen eingeführten Regeln und Gebräuche hatten ihn offenbar so beeindruckt, daß er sie wiederholt auch anderen Gemeinschaften als Reformmodell verordnete.¹⁷ Seine von Reformervwartungen genährte Sympathie für die Devoten wurde vor allem auf seiner Legationsreise von 1451/52 bei zahlreichen Gelegenheiten offenkundig und manifestierte sich in Gunst- und Vertrauensbeweisen, die in den Berichten der Betroffenen sorgfältig und mit Genugtuung verzeichnet worden sind.¹⁸ So schildert der Windesheimer Chronist Johannes Busch nicht nur die Auftritte des Kardinals in Erfurt, Halle und Magdeburg, bei denen er selbst zeremonielle Funktionen zu erfüllen hatte und einen bedeutenden apostolischen Reformauftrag erhielt,¹⁹ sondern auch dessen Besuche in den Klöstern Frenswegen, Diepenveen, Windesheim und Bethlehem bei Zwolle.²⁰ Nicht weniger ausführlich berichtet Frederik van Heilo in seiner Haarlemer Klosterchronik vom Wirken des Cusanus in den Niederlanden.²¹ Gemeinsam ist diesen und anderen Zeugnissen aus dem

¹⁶ Marx, *Geschichte* 61f. und 78f. Als Begründung gibt Nikolaus an: *ad ordinem enim et domos utriusque prioris habuimus semper et habemus devotionem singularem* (ebd. 62). Vgl. auch Watanabe, St. Nicholas Hospital 220.—Nikolaus von Kues hatte eine wichtige Rolle in der schwierigen Gründungsphase des Klosters Niederwerth gespielt, vgl. Meuthen/Hallauer, *Acta Cusana* Nr. 196 und 231; Heyen, *Domus beatae Mariae* 317.

¹⁷ So bei der Reform der Trierer Mendikanten 1451; s. Meuthen/Hallauer, *Acta Cusana* Nr. 1971f.; Koch, *Nikolaus von Cues* 64ff.; Schmidt, *Bettelorden* 360ff. Auch die Insassen seiner Hospitalstiftung sollten sich *quantum poterunt* an der Lebensweise der Windesheimer Laienbrüder orientieren; vgl. Marx, *Geschichte* 59 und 72.

¹⁸ Uebinger, Kardinallegat Nikolaus Cusanus; Vansteenbergh, *Le Cardinal* 87–139 und 483–490; Koch, *Nikolaus von Cues* 111–152; Schröder, *Legation*; Sullivan, *Nicholas of Cusa*; Meuthen, *Legationsreise*; Ders., *Itinerar*.

¹⁹ Johannes Busch, *Liber de reformatione monasteriorum* 1, c. 19, 24; 2, c. 17; 4, c. 10–13, 20, 21, 26, in: Grube: *Iohannes Busch* 457, 471, 600, 739–746, 759–764, 769f. Vgl. Meuthen/Hallauer: *Acta Cusana* Nr. 976, 1341, 1352, 1371, 1416, 1429, 1434, 1488, 2038.—Zu Johannes Busch s. auch Staubach, *Wunder*; Ders., *Text als Prozeß*.

²⁰ Johannes Busch, *Chronicon Windeshemense*, *Liber de origine devotionis modernae* c. 36, in: Grube, *Iohannes Busch* 337ff. Vgl. Meuthen/Hallauer, *Acta Cusana* Nr. 975, 1603, 1608, 1631, 1633, 1635, 1637, 1642, 1658.

²¹ Von seinem *Liber de fundatione domus regularium prope Haerlem* ist nur das Schlußstück überliefert, abgedruckt bei Pool, *Frederik van Heilo* 133–162; vgl. Carassokok, *Repertorium* 263f. Es enthält einen Rückblick auf das Hl. Jahr 1450 und die Legationsreise des Cusanus mit eingehender Würdigung seiner Reformmaßnahmen und kritischen Bemerkungen zu Romfahrd und Jubiläumsablaß, die an Frederiks *Tractatus de peregrinantibus sive contra peregrinantes* erinnern und auch darauf Bezug nehmen, Pool, *Frederik van Heilo* 116–129. Vgl. Meuthen/Hallauer, *Acta Cusana* Nr. 973, 1632,

Bereich der Windesheimer Kongregation²² die Freude und der Stolz über die freundliche, ja freundschaftlich-brüderliche Behandlung, die man von dem hohen Gast erfahren hatte—,so daß man ihn für einen der Brüder halten konnte‘ (*ut unus e fratribus putaretur*)²³—und nicht zuletzt über die von ihm gewährten Gnaden, unter denen die Abblaspri-
 vilegien zweifellos am begehrtesten waren.²⁴ Aber auch die semireli-
 giosen Konvente der Brüder vom gemeinsamen Leben, die lange um
 Duldung ihres undefinierten Status hatten kämpfen müssen und den
 Kardinal als erklärten Gegner einer *vita communis sine votis et regula* daher
 mit Bedenken erwarteten, erhielten von ihm Förderung und Schutz.²⁵
 Das Ansinnen des Hildesheimer Magistrats, er solle die Brüder des Fra-
 terhauses Lüchtenhof aus der Stadt vertreiben,²⁶ wies Nikolaus ebenso
 zurück wie die Anklagen, die ein Regularkanoniker gegen die Lebens-
 weise der Devoten in Deventer erhoben hatte: Als Egbert ter Beek, der
 Rektor des Herr-Florens-Hauses, vor dem Legaten erschien, um sich zu
 rechtfertigen, wurde er wider Erwarten überaus wohlwollend empfan-
 gen und erhielt nicht nur Anerkennung für den vorbildlichen Zustand
 seiner Gemeinschaft, sondern auch Privilegien zu ihrer Sicherung.²⁷

1705f., 1710, 1714f., 1721–1725, 1727f., 1730f., 1734f., 1743.—Zu Frederik van Heilo s. auch Scholtens, Frederik van Heilo; Nissen, Bedevaart; Schlothgeber, ‚Nullum regimen difficilius‘; Staubach, Text als Prozeß 269f.—Zusammen mit Stefan Sudmann bereite ich eine Neuausgabe der Schriften Frederiks vor, die den fragmentarischen Textabdruck von Pool ersetzen soll.

²² Vgl. den Bericht des Priors Wilhelm von Windesheim, Meuthen/Hallauer, *Acta Cusana* Nr. 1662, oder das *Chronicon Bethlemiticum* des Petrus Ympens, ebd. Nr. 2258; dazu Persoons, Nikolaas van Cusa.

²³ Frederik van Heilo, *Liber de fundatione*, in: Pool, *Frederik van Heilo* 14.

²⁴ Vgl. Staubach, *Cusani laudes* 274–278.

²⁵ Vgl. seine Verfügungen gegen unregulierte, semireligiöse Gemeinschaften, Meuthen/Hallauer, *Acta Cusana* Nr. 2343 Z. 68–74: *Item prohibemus ne de cetero auctoritate quacumque erigantur, admittantur vel confirmentur alicue nove congregaciones virorum aut mulierum, eciam in communi vita vivere aspirancium, nisi aliquam regulam per sedem apostolicam approbatam expresse profiteantur seu acceptent. Mandamus preterea talibus congregacionibus iam forsan existentibus nisi sic qualificatis omnem favorem subtrahi ...* Beispiele für die Einführung der Augustinusregel in Schwestern- und Beginenhäusern: *Acta Cusana* Nr. 1828 und 2111 (Kleve), Nr. 2247 (Vilvoorde). S. dazu Rehm, *Schwester* 175f.; Meuthen, Cusanus und die Orden 24f.

²⁶ Doebner, *Annalen* 21f.; Meuthen/Hallauer: *Acta Cusana* Nr. 1520; s. auch ebd. Nr. 1486, 1489 und 1495; Meuthen, Cusanus in Hildesheim 408f.—Zum Hildesheimer Fraterhaus vgl. von Jan, Hildesheim.

²⁷ *Vocatus ad legatum invenit illum ultra spem propitium, Deo per amicos devotis auxilium prestante; ipse nempe legatus commendavit statum, privilegia pro munimento obtulit et canonicatum cum privilegiis fratribus dare voluit, sed dominus Egbertus simplicitatis amator acceptare rennuit.* Vita D. Egberti ter Beek, in: Dumber, *Analecta* 173; vgl. Meuthen/Hallauer: *Acta Cusana* Nr. 1629.

Aus den Sympathiebeweisen des Cusanus für die Windesheimer Chorherren und die Brüder vom gemeinsamen Leben darf man jedoch nicht auf eine völlige Übereinstimmung in allen Fragen der religiösen Gesinnung und des kirchlichen Lebens schließen. Was der Kardinal an der *Devotio moderna* vor allem geschätzt hat, war ihr Reformgeist und ihre Reformdynamik—verstanden im Sinne des zeitgenössischen Reformbegriffs—also ihr Bemühen um eine Erneuerung der christlichen Gesellschaft durch die Wiederherstellung und Ausbreitung einer asketischen, regeltreuen geistlichen *vita communis*. Zahllose Neugründungen von Klöstern und semireligiösen Gemeinschaften und die tatkräftige Mitwirkung bei den Observanzbewegungen der anderen Orden waren eine Leistung, mit der sich die Devoten dem Kardinal als verlässlichste Helfer einer umfassenden disziplinarischen Kirchenreform empfahlen. Ganz anders ist das Bild jedoch, wenn man unter ‚Reform‘ auch das Bemühen um eine Reinigung, Verinnerlichung und Sublimierung der Kult- und Frömmigkeitspraxis des christlichen Volkes versteht. Hier zeigt es sich, daß die Anschauungen und Neigungen der Devoten durchaus nicht einheitlich oder gar grundsätzlich reformorientiert gewesen sind, und hier lassen sich daher auch z. T. erhebliche Differenzen zur Haltung des Cusanus feststellen.

Die Gründung des Augustinerchorherrenstifts Eberhardsklausen war der Versuch, das durch die private Marienverehrung eines Tagelöhners initiierte Wallfahrtszentrum der Kontrolle, Verwaltung und Fürsorge einer kirchlichen Reformelite zu unterstellen. Wie Klosterchronik und Mirakelbuch Wilhelms von Bernkastel zeigen, bedeutete dies nicht Repression, sondern Förderung und Propagierung von Kultformen, die man als Ausdruck der Heilssuche breiter und gerade auch einfacher ländlicher Bevölkerungsschichten—eben als ‚Volksfrömmigkeit‘—verstand.²⁸ Dabei bildete der Gegensatz zweier Frömmigkeitsstile

²⁸ Vgl. Zemon Davies, *Popular religion*; Scribner, *Ritual and popular religion*; Schreiner, *Laienfrömmigkeit*. Schreiner stellt zurecht die Brauchbarkeit des beliebten und suggestiven Begriffsdualismus ‚Volksfrömmigkeit und Elitefrömmigkeit‘ in Frage, indem er auf die ‚mangelnde Differenzierungskraft des Begriffs Volksfrömmigkeit‘ (S. 7) hinweist: ‚Volksfrömmigkeit ist nicht Frömmigkeit einer sozial homogenen Trägergruppe, sondern Medium und Ausdrucksform standesübergreifender religiöser Vergesellschaftung‘ (S. 10). Zutreffend ist auch seine Feststellung, daß die soziale Differenzierung und Spezifizierung religiöser Praxis ein Produkt klerikaler Reflexion darstellt: ‚Klerus und Volk zum Träger standesspezifischer Frömmigkeitsformen zu machen entspricht einer von Theologen und Kanonisten des Mittelalters entworfenen Kirchen- und Gesellschaftstheorie‘ (S. 57). In der gesellschaftlichen Wirklichkeit des späten Mit-

— Gebet und Opfer der Marienpilger auf der einen sowie liturgischer Dienst und geistliche Übungen der gelehrten Chorherren auf der anderen Seite—eine Spannung, die durch die institutionelle Verbindung von Kultort und Religiosengemeinschaft nicht aufgehoben, sondern in eine funktionale Symbiose zu wechselseitigem Nutzen und höherer Ehre Gottes umgesetzt wurde: Die Hilfesuchenden erfuhren Erfüllung ihrer Bitten und sicherten mit ihren Gaben zugleich den Unterhalt jener Gottesdiener, die ihr Leben ganz der *laus divina* geweiht hatten. Urheberin dieser *cultus augmentatio*, zu der Laien und Kleriker, Gebildete und Ungebildete sich vereinten, war Maria selbst, indem sie durch ihr wundertätiges Wirken den Ort ihrer besonderen Verehrung bestimmte. Dem Chronisten aber fiel die Aufgabe zu, ihre Gnadenerweise aufzuzeichnen, um den Ruhm des Ortes zu mehren und das Werk der Frömmigkeit zu fördern.²⁹

Das hier nach dem Zeugnis des Wilhelm von Bernkastel skizzierte ‚duale Kultkonzept‘ läßt sich überall dort wiederfinden, wo einer der zahllosen neuentstandenen Gnadenorte des Spätmittelalters in die Regie einer Religiosengemeinschaft übernommen wird. Daß gerade die Augustinerchorherren der Windesheimer Kongregation nicht selten mit der Aufgabe betraut wurden, ein dynamisches und ertragreiches neues Wallfahrtszentrum zu übernehmen, verdankten sie wohl dem ausgezeichneten Ruf ihrer als regeltreu und vorbildlich anerkannten Lebensform. Beispiele für solche Ansiedlungen sind etwa die Marienwallfahrtsorte Birklingen, Bödingen und Hirzenhain oder die Hostien-

telalters seien dagegen sowohl hinsichtlich populärer wie auch elitärer Frömmigkeitsübungen—etwa bei der religiösen Lektüre—standesübergreifende Diffusions- und Integrations Tendenzen zu konstatieren: ‚In der spätmittelalterlichen Lesekultur spiegeln sich Gemeinsamkeiten zwischen Klerikern, Mönchen und Laien, die größer waren als es die Entgegensetzung von Elite- und Volksfrömmigkeit unterstellt‘ (S. 30). Umgekehrt gilt: ‚Selbst hinter Klostermauern war Schaufrömmigkeit, die immer wieder als typisch volksfromme Verhaltensform charakterisiert wird, ein theologisch legitimes Element religiöser Lebenspraxis‘ (S. 31).—Vgl. auch die Beiträge der Sammelbände Schreiner (Hg.), *Frömmigkeit im Mittelalter*, und Hamm/Lentes (Hgg.), *Spätmittelalterliche Frömmigkeit*.

²⁹ Vgl. den Schreibauftrag Johanns von Eindhoven, oben Anm. 5.—Die meisten Stimmen kirchlicher Wallfahrtskritik im Spätmittelalter richten sich gegen moralisch bedenkliche Begleitumstände oder antiklerikale Tendenzen spontaner und unkontrollierter Pilgerbewegungen. Davon zu unterscheiden sind reformtheologisch motivierte Zweifel am spirituellen Nutzen der populären Wallfahrtspraxis überhaupt; sie werden meist nur vorsichtig und maßvoll formuliert.—Vgl. Constable, *Opposition*; Arnold, *Niklashausen*; Schreiner, ‚*Peregrinatio laudabilis*‘.

kultstätten Blomberg und Herrenleichenam in Köln.³⁰ Über die Gründung des Klosters Bödingen hat Johannes Busch aus eigener Anschauung einen Bericht gegeben, der sowohl die finanziellen und rechtlichen Dimensionen des Vorgangs wie auch die Probleme, die sich aus dem Zusammentreffen von religiös-folkloristischem *concursum populi* und geistlicher *vita communis* ergeben konnten, verdeutlicht:³¹

„Damals gab es dort einen großen Zulauf von Menschen zum Bild der seligen Jungfrau Maria, das ganze Jahr hindurch, vornehmlich aber an den Marienfesten—insbesondere an Mariä Heimsuchung und am Dreikönigstag. So kamen an einem Heimsuchungsfest, als wir uns gerade dort angesiedelt hatten, Opfergaben im Wert von mehr als hundert Rheinischen Gulden zusammen, in Geld, Gold, Silber, Wachs, Schmuck und ähnlichen Dingen. Diese große Wallfahrt war bewirkt worden durch eine Darstellung Mariens mit dem vom Kreuz abgenommenen Christus auf dem Schoß, ein Bild, das einem Inklusen in einer Vision gezeigt worden war mit dem Auftrag, es in Köln kunstfertig aus Holz schnitzen zu lassen und nach Bödingen zu bringen. Denn aus einem Umkreis von dreißig Meilen lief das Volk, Männer wie Frauen, dort zusammen, und sie sagten, daß sie und ihre Angehörigen durch die Anrufung der seligen Jungfrau in diesem Bilde von vielen Krankheiten befreit worden seien, ja daß ihre Anrufung sogar zahlreiche Tote auferweckt hätte. ... Wir veranstalteten am Fest Mariä Heimsuchung eine Prozession, wir sangen Messen und Choroffizium, brachten die Gaben dar und errichteten über dem Chor noch einen zweiten, damit wir nicht immer die Männer und Frauen, die vom Pilgerweg auf den steilen Berg erschöpft waren und sich ihrer Kleider entledigten, vor Augen hatten, sondern in Ruhe und Andacht Gott dem Herrn und der seligen Jungfrau Maria dienen konnten.“

Buschs Äußerungen lassen erkennen, daß er den Bödinger Wallfahrtsbetrieb und die dem dortigen Marienbild zugeschriebenen Wunderheilungen nicht ohne Vorbehalte betrachtet hat. Zu offener und radikaler Ablehnung solcher Frömmigkeitspraxis war unter den Devoten jedoch nur Frederik van Heilo bereit. Er konnte sich dabei auf die Autorität des Cusanus berufen, dessen Vorgehen gegen zweifelhafte Kultstätten er mit großer Aufmerksamkeit verfolgte und in seiner Haarlemer Klosterchronik durch ausführliche Referate und Zitate dokumentierte. Bekanntlich hatte Nikolaus von Kues sich auf seiner Legationsreise auch mit den in Wilsnack verehrten Bluthostien befaßt und war, weil

³⁰ Kohl/Persoons/Weiler, *Monasticon Windeshemense* Teil 2, 43ff., 71ff., 210ff., 50ff., 260ff.

³¹ Johannes Busch, *Liber de reformatione monasteriorum* 1, c. 3, in: Grube, *Johannes Busch* 399f.

er den Wundercharakter des Phänomens aus theologischen Gründen ablehnen zu müssen glaubte, zu dem Schluß gekommen, es handle sich dabei um einen von der Geistlichkeit aus finanziellem Interesse in die Welt gesetzten und durch die Verbreitung von zweifelhaften Mirakelberichten genährten Irrglauben. So verfügte er durch das am 5. Juli 1451 in Halberstadt verkündete Reformdekret ‚Hoc maxime‘ unter Androhung schwerer Strafen, daß solche *transformatae hostiae* künftig dem Volk nicht mehr als Hl. Blut-Reliquien zur Verehrung präsentiert werden dürften, sondern von den Priestern zu konsumieren seien.³² Weniger bekannt als diese bei den Zeitgenossen heftig umstrittene Intervention gegen den Bluthostienkult ist sein in demselben Dekret enthaltenes Verbot von Heiligenbildern, die wegen der ihnen zugeschriebenen Wunderkraft vom Volk in Wallfahrten besucht würden:³³

„Gleichermaßen ... beschließen und verfügen wir, daß alle jene Bildwerke und Malereien aus den Augen des einfachen Volkes entfernt werden, zu denen es sich vornehmlich wegen ihrer äußerlich-sichtbaren Gestalt in seinen Gebeten wendet und dabei durch den öffentlichen Zulauf mit Wort und Tat deutlich macht, daß es in dieser Gestalt selbst sein Heil sucht.“

In ihrer Kürze und Allgemeinheit hatte diese Bestimmung wohl eher grundsätzliche als konkret-praktische Bedeutung. Ihre Aufnahme in die Statuten der Kölner Provinzialsynode vom März des folgenden Jahres verband der Kardinallegat mit der Weisung an die Bischöfe, sich im Rahmen von Visitationen um eine entsprechende Umsetzung zu kümmern.³⁴ Daß er dabei selbst nicht an eine allzu extensive Anwendung dachte, zeigt sein Gnadenerweis für die Bödinger Marienkirche, die er nur wenige Wochen zuvor mit einem 100-Tage-Ablaß ausgestattet hatte.³⁵ Dennoch verdient das Bilder- und Wallfahrtsverbot als seel-

³² Meuthen/Hallauer, *Acta Cusana* Nr. 1439 und 1454. Vgl. Breest, Wunderblut; Vansteenbergh, *Le Cardinal* 98f. und 485; Browe: Verwandlungswunder 156f.; Ders.: *Die eucharistischen Wunder* 159ff.; Meier, Wilsnack als Spiegel; Klapper, Johannes Hagen, Bd. 1, 98, 106; Bd. 2, 94, 105f.; Boockmann, Wilsnacker Blut; Meuthen, Legationsreise 486f.; Zika, Hosts, processions and pilgrimages 49ff.; Rubin, *Corpus Christi*; Caspers, *Die eucharistische vroomheid* 238ff.; Honemann, Wilsnacker Wunderblut.

³³ Meuthen/Hallauer, *Acta Cusana* Nr. 1454, Z. 33–36: *Pariformiter ... statuimus et mandamus omnes tales ymagines et picturas ab oculis simplicis vulgi amoveri, ad quas propter figuram visibilem in suis adoracionibus vulgus specialius recurrit et per publicum concursum in figura ipsa se salutem querere verbo aut signo ostendit*. Vgl. Marchal: Bildersturm im Mittelalter 269.

³⁴ Meuthen/Hallauer, *Acta Cusana* Nr. 2343, Z. 139–143. Ähnlich bereits in den Akten des Mainzer Provinzialkonzils vom 3.12.1451, s. Nr. 2064, Z. 95–97.

³⁵ Ebd. Nr. 2149.

sorgerisches Reformsignal eine nähere Betrachtung. Hilfreich ist dabei die Tatsache, daß Frederik van Heilo nicht nur die betreffenden Passagen aus Reformdekret und Synodalstatuten anführt,³⁶ sondern zudem auch von einer sonst nicht bezeugten Predigt berichtet, die der Kardinal in Haarlem gegen Bilderkult und Wallfahrtsbrauch gehalten habe. Denn deutlicher als die offiziellen Dokumente zeigt dieses Referat die Grundzüge der Bildtheologie, auf die Cusanus sein Bilderverbot stützt. Das entscheidende Mißbrauchskriterium liegt demnach vor, wenn die Bildfrömmigkeit durch eine Heilserwartung motiviert ist, die sich nicht allein auf die Person des Dargestellten richtet, sondern auf die Darstellung selbst, also auf das Bildwerk in seiner zufällig-individuellen Gestaltung und Materialität. Frederik schreibt:³⁷

‘Am Tag vor Kreuzerhöhung hielt der Kardinal in Haarlem vor allem Volk eine Predigt, in der er sich besonders gegen die Wallfahrten nach Wilsnack wandte und nach jenen Orten, wo ein Bild der seligen Jungfrau so verehrt wird, als ob ihm eine gewisse göttliche oder übernatürliche, hilfebringende Kraft innewohne. Er vertrat die Auffassung, daß alle ihre Darstellungen oder Bilder dieselbe Kraft hätten, weil dieselbe Gestalt nicht auf verschiedene Weise wirken könne, und daß man die Bilder nicht allein nach der Darstellung bewerten dürfe, die je kunstvoller, desto besser ist, sondern nach dem Gegenstand. Er entband alle von ihrem Gelübde, die eine Wallfahrt zu dem angeblichen Blut von Wilsnack oder einem anderen Ort versprochen hatten. Im übrigen empfahl er, das ehrwürdige Sakrament jeweils in der Pfarrkirche aufzusuchen, das die wahre und göttliche Kraft, Hilfe zu bringen, besitzt. Die Bilder der Heiligen aber sollten, so sagte er, insofern verehrt werden, als sie an jene erinnern und die Tugend ihres heiligen Lebenswandels darstellen.’

Mit dieser Haltung stand Cusanus in der Tradition einer Reformpastoral, deren Ziel es war, den *simplex vulgus* von abergläubischen Überzeugungen und Praktiken zu befreien, ihn zu einer ebenso vernünftigen wie affektbetonten Frömmigkeit zu erziehen, den Gottesdienst

³⁶ Frederik van Heilo, Liber de fundatione, in: Pool, *Frederik van Heilo* 158ff., vgl. Meuthen/Hallauer, *Acta Cusana* Nr. 2343, Z. 138–146 und 1454, Z. 8–23 und 33–36.

³⁷ Frederik van Heilo, Liber de fundatione, in: Pool, *Frederik van Heilo* 152–154. Vgl. Meuthen/Hallauer, *Acta Cusana* Nr. 1730. An anderer Stelle ergänzt Frederik dieses Predigtreferat noch durch die Mitteilung (Pool, 161): *Ipse* (sc. Cusanus) *quoque diligentissimam inquisitionem ex speciali mandato domini pape, ad cuius aures iam pridem fama deceptionis venerat, de pretensio cruore in Wilsnack faciens percepit mirabiles fictiones et ausus, quos excogitarant sacerdotes alique nonnulli, ad quos etiam pars oblationum pertinet, ob questus sui non modo conserationem, sed etiam augmentationem. Unde et a quodam erudito viro apud Sanctum Joannem in Hairlem requisitus de hijs que in inquisitione illius pretensio cruoris inuenit, respondit totum negotium truffaticum esse. Nam et ante fama fuit, quod humano aut alio sanguine colorem illius materie, quam cruorem vocant, de tempore in tempus renouant.* Vgl. *Acta Cusana* Nr. 1401ff.

würdig und einfach zu gestalten und Sonderbrauchtum, Gruppenbildung und den Drang zu Neuerungen aller Art zugunsten der regulären Pfarrseelsorge zu unterbinden.³⁸ Wie begründet ein solches Reformengagement gewesen ist, läßt sich an der quantitativen und qualitativen Veränderung der Wallfahrtspraxis und Wallfahrtstopographie der Zeit ablesen. Denn erst im Spätmittelalter, vom ausgehenden 14. bis zum beginnenden 16. Jahrhundert, verdichtete sich das Netz der Gnadenorte derart, daß sie gewissermaßen für jeden fußläufig erreichbar wurden.³⁹ Einfache Erklärungen für diese Explosion der Volksfrömmigkeit gibt es sicher nicht. Allerdings ist zu beachten, daß die kirchlichen und gesellschaftlichen Krisenerscheinungen der Zeit den populären Kultformen und ihren Förderern bessere Durchsetzungschancen boten als der bilder- und wunderkritischen Reformpastoral. Zudem bewirkten die bilderfeindlichen Tendenzen der hussitischen Bewegung eine Reaktion, die mit dem Ausmaß der Bedrohung wachsen sollte.⁴⁰ So wurde

³⁸ In diesen Zusammenhang gehören seine Reformdekrete zur würdigen Gottesdienstgestaltung und gegen die Gründung neuer Bruderschaften und das unverhüllte Zeigen konsekrierter Hostien außerhalb der Fronleichnamsoktav ebenso wie die Sorge um eine rudimentäre religiöse Laienbildung durch das Aufstellen von Katechismustafeln in der Kirche; Meuthen/Hallauer, *Acta Cusana* Nr. 1409, 1264, 1517. Vgl. dazu Meuthen, Legationsreise 457ff.; Browe, *Verehrung der Eucharistie* 166ff.; Jungmann, Nicolaus Cusanus als Reformator des Gottesdienstes 23–31; Grass, Cusanus und das *Völkstum der Berge*; Sullivan, Cusanus and pastoral renewal; Rieckenberg, Katechismustafel; Boockmann, Schrifttafeln; Ders., Belehrung durch Bilder 12f.

³⁹ Vgl. etwa Guth, Wallfahrtsbewegungen 748ff.; Rothkrug, Religious practices; Zika, Hosts, processions and pilgrimages; Rapp, Zwischen Mittelalter und Neuzeit; Schreiner, ‚Peregrinatio laudabilis‘.—Die Vielzahl der lokalen Kultstätten war sogar Gegenstand satirischen Spotts, s. *Heinrich Bebel, Facetien*, 2, c. 47, hg. von Bebermeyer, S. 62.

⁴⁰ Die ablehnende Haltung der Hussiten gegen Bilder- und Hostienkult steht in einer reformtheologischen Tradition, wie der Bildertraktat des Matthias von Janov (im 5. Buch seines Werks ‚De regulis Veteris et Novi Testamenti‘) und das Gutachten des Jan Hus über die Wilsnacker Bluthostien zeigen. Vgl. Bredekamp, *Kunst als Medium* 242ff. und 369f.; *Mag. Joannis Hus De sanguine Christi*, hg. von Flajshans.—Zu den geistlichen Maßnahmen gegen die hussitische Bedrohung gehörte die Förderung der eucharistischen Schaudevotion und anderer Formen volkstümlicher Frömmigkeit. So versuchte Martin V. durch großzügige Ablaßgewährung die Attraktivität des Fronleichnamsfestes zu steigern (Bulle ‚Ineffabile sacramenti‘ vom 26.5.1429); vgl. Browe, *Verehrung der Eucharistie* 84 und 97.—Legaten des Basler Konzils forderten im November 1436 von den Hussiten über den erreichten Kompromiß hinaus eine Reihe von Zugeständnissen im Interesse einer gesamtkirchlichen *conformitas ritus*, zu denen auch die Duldung von Bildern und Wallfahrten gehörte; *Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti* 1, Wien 1857, S. 844f. Der Kartäuser und ‚Reformtheologe‘ Johannes Hagen hat dies sorgfältig registriert, s. Klapper, *Johannes Hagen* 2, 48f.: *Peregrinationes non sunt in se illicite nec penitus reprobande, ut quidam hereticorum fecerunt. Ideo inter alia compactata Bohemorum datum*

im Jahr 1423 das Fest der Sieben Schmerzen Mariens eingesetzt als Sühne für die ikonoklastischen Exzesse der Hussiten, *prophanorum haereticorum Hussitarum perfidia, qui imagines ad laudem crucifixi et gloriosae Virginis dedicatas ausu sacrilego comburere et devastare minime formidarunt nec formidant*.⁴¹ Und nicht nur die Verehrung des Vesperbildes, auch andere Formen der Volksfrömmigkeit sind offenbar bewußt im Abwehrkampf gegen die überlegene hussitische Propaganda stimuliert worden. Sinnfällig wird der Kontrast der konkurrierenden Programme und Methoden in ihren Protagonisten Cusanus und Capistrano: Stand Nikolaus von Kues für eine kirchliche Erneuerung im Sinne der Reformpastoral, so mobilisierte Johannes von Capistrano die Massen durch Reliquien, Wunder und Symbole in Kampagnen, die wie die Antizipation gegenreformatorischer und barocker Volksmission wirken.⁴²

Frederik van Heilo, Johannes Busch und Wilhelm von Bernkastel repräsentieren drei ganz unterschiedliche Positionen im Verhältnis der Devoten zu Kultbild und Bilderkult. Mit dem Auftrag zur Kultpropaganda für Eberhardsklausen hatte Wilhelm auch das heikle Problem übernommen, sich über Wesen und Wirken des dort verehrten Marienbildes zu äußern. Zu bekannt war das Idolatrie-Verbot des Cusanus, als daß der Chronist es hätte ignorieren können. Es galt also, den offenkundigen Sonderstatus des Gnadenbildes, dem der Ort seinen Ruhm verdankte, mit objektiven Kriterien zu rechtfertigen, um ihn nicht etwa als eine Fiktion aus Willkür, Leichtfertigkeit und Aberglauben denunzieren zu lassen. Die Chronik bietet zu dieser Legitimation drei Argumente. Zunächst wird betont, daß Maria selbst es war, die den Ort ihrer Verehrung billigte und zum Schauplatz künftiger Gnadenerweise

est a Concilio Basiliensi et receptum anno 1436 articulo 14 in hunc modum: Peregrinationes non prohibeantur, cum a s. Patribus docte sint et practicate, sed instruantur populi non ex levitate suscipere eas vel sub specie peregrinationis occasionem lasciviendi querere vel illicita perpetrare, sed ex pura devocione et suorum penitencia peccatorum. Ähnlich auch ebd. S. 113.—Auf den Zusammenhang von Hostien- und Bilderkult weist hin Marchal, Bildersturm im Mittelalter 265: ‚Die kirchliche Eucharistielehre hat so die Perzeption des Bildes im Sinne der sakramentalen Schau gleichsam beglaubigt und intensiviert.‘

⁴¹ Mansi, Bd. 28, Sp. 1057. Der Vorwurf der Bilderschändung und -zerstörung gehörte auch zu dem Greuelszenario, mit dem Kardinallegat Branda da Castiglione 1421 zum Kampf gegen die Hussiten zu motivieren versuchte, vgl. Kerler (Hg.), *Deutsche Reichstagsakten* 8, 66: *reliquias et imagines cremant pedibusque conculcant*. Zu den Ereignissen s. Bredekamp, *Kunst als Medium* 251ff. Daß ähnliches auch unter nichthäretischen Christen vorkam, zeigt Marchal: *Bildersturm im Mittelalter* 275ff.

⁴² Vgl. Hofer, *Johannes Kapistran*, insbesondere Bd. 2, 147ff.; Elm, *Johannes Kapistrans Predigtreise*.

bestimmte, indem sie Eberhard in einer Serie von Traumvisionen zum Bau einer *domus* aufgefordert hat. Die Wirkung des Marienbildes auf den Betrachter, seine lebendige Ausstrahlung, die jeden unmittelbar berührt und Gefühle der Andacht, Liebe und Verehrung weckt, ist ein weiterer wichtiger Gesichtspunkt, weil heilsamer Einfluß und spiritueller Nutzen nur aus einer unverdächtigen, reinen Quelle entspringen. Das besondere Charisma des Bildes erklärt der Chronist schließlich dadurch, daß er ihm einen übernatürlichen, wunderbaren Ursprung zuschreibt:⁴³

„Man sagt, daß der Maler des Bildes ihm diese Gestalt ganz gegen seinen Vorsatz gegeben habe. Denn da Eberhard mit ihm für die Anfertigung einen bestimmten Preis, der nicht sehr hoch war, vereinbart hatte, malte er nicht nur nachlässig, sondern legte es geradezu darauf an, daß das Bild nicht besonders schön würde. Doch was er auch dazu unternahm, immer geriet es anders als er wollte, so daß er schließlich glaubte und bekannte, es habe sich mit dem Bild eine Art Wunder ereignet, und davon beeindruckt dem Eberhard einen Teil des Kaufpreises erließ. Nun mag eine jede fromme und demütige Seele erwägen, warum die würdigste Jungfrau und Gottesmutter Maria gerade an diesem Ort unter dieser im Bild ausgedrückten Erscheinung verehrt und dargestellt werden wollte. An anderen Orten wird sie auf jeweils andere Weise abgebildet, bald in der Szene des Engelgrußes oder der jungfräulichen Geburt, bald bei der Heimsuchung oder Himmelfahrt, bald mit dem Sohn auf dem Arm oder auf dem Thron sitzend, bald auf Erden dienend oder mit einer goldenen Krone bekränzt. Bei uns jedoch sitzt sie unter dem Kreuz, klagend und blutige Tränen vergießend, und hält den Sohn, der gerade vom Kreuz abgenommen ist, auf dem Schoß. Sie scheint nicht sich zu freuen, sondern zu weinen, nicht zu regieren, sondern zu leiden, nicht an ihrem Ziel, sondern in der Verbannung zu sein. Und warum dies? Sie scheint uns, so glaube ich, durch das Bild selbst sagen zu wollen: Dieses Haus, das ich erwählt habe, damit dort mein Andenken wohne, ist kein Haus der Heimat und des Festmahls, sondern ein Haus der Trauer und der Fremde. Und dann belehrt sie ihre Kinder durch dieses Bild, daß sie in ihrem heiligsten Leben und Wandeln ihnen den Weg des Leidens vorausgeschritten ist.“

Wilhelm verbindet Bildtheologie, Ursprungslegende und fromme Meditation zu einem überzeugenden Plädoyer für den Anspruch auf eine dem individuellen Kultort und Kultbild eigene, spezifische und unverwechselbare numinose Qualität, der den Bild- und Wallfahrtskritikern stets als idolatrisch galt. Besonders wichtig in diesem Beweisverfahren ist sein Versuch, dem Marienbild den Rang einer *Acheiropoietia*

⁴³ Trier StB. 1684/337, fol. 255^v–256^r.

zu geben. Ein Leser der Chronik hat übrigens in einer Randbemerkung die Entstehungsgeschichte des Bildes um einen weiteren legendarischen Zug ergänzt. Während der Chronist die blutroten Tränenspuren im Antlitz Mariens als eigenhändige Zutat Eberhards erklärt, notiert der Unbekannte, daß jene Linien sich verlängert hätten, als das Bild durch den Pfarrer von Piesport beschlagnahmt und ‚in Gefangenschaft geführt‘ worden war.⁴⁴

Die dem Wallfahrtssystem zugrundeliegende Neigung des christlichen Volkes, ein jeweils ganz bestimmtes Marien- oder Heiligenbild den anderen vorzuziehen, war dem Reformtheologen Nikolaus von Kues ebenso suspekt wie Frederik van Heilo. Wilhelm dagegen rechtfertigte die alte Überzeugung, daß sich göttliche *virtus* an ein materielles Objekt binden könne, mit der unhinterfragbaren, aber deutlich artikulierten Wahlentscheidung Mariens sowie mit dem übernatürlichen Ursprung und der charismatischen, devotionsfördernden Wirkung des Bildes. Es sind dieselben drei Argumente, mit denen rund ein Jahrhundert später Kardinal Bellarmin den katholischen Bilderkult gegen den Superstitionsvorwurf Calvins zu verteidigen suchte.⁴⁵

Wie die hussitische Bewegung des 15., so hat die Reformation des 16. Jahrhunderts eine Restauration der Volksfrömmigkeit auf Kosten katholischer Reformansätze induziert. Das Vorgehen des Cusanus gegen Mißbräuche in Bilderkult und Wallfahrtspraxis blieb damit letztlich erfolglos. Ein Dokument dieses Scheiterns ist die Chronik von Eberhardsklausen mit ihrem recht gewaltsamen Versuch, den Konflikt zwischen Reformpastoral und Volksfrömmigkeit im Interesse der Wallfahrtsseelsorge aufzuheben und die Superstitionskritik des Kardinals durch ein zweifelhaftes Bekehrungswunder zu eliminieren. Andererseits läßt der Autor der Chronik Wilhelm von Bernkastel nichts unversucht, um seine Verehrung für den großen Sohn des Mosellandes zu bekunden, dem er als ehemaliger Stipendiat der ‚Bursa Cusana‘ in Deventer auch persönlich zu Dank verpflichtet war.⁴⁶ In einem panegyrischen

⁴⁴ Ebd. fol. 264^r in margine.—Auch sonst wird die besondere Schönheit eines Marienbildes auf die Mitwirkung übernatürlicher Kräfte zurückgeführt, s. *Anecdota ex codicibus hagiographicis Iohannis Gielemans* 103 und 363.

⁴⁵ Bellarminus, *Disputationes de controversiis christianae fidei*, Bd. 2, Contr. 4, 2, c. 18, Sp. 997. Vgl. de Laurentiis, *Immagini ed arte in Bellarmino*; Zuccari, *Bellarmino e la prima iconografia gesuitica*.—Zum geistesgeschichtlichen Kontext s. auch Hecht, *Katholische Bildertheologie*. Fragwürdig ist allerdings Hechts Behauptung: ‚Immer und grundsätzlich wurde die Annahme abgelehnt, in den Bildern selbst wäre irgendeine numinose Kraft verborgen‘ (S. 224f.).

⁴⁶ Wie aus den Statuten dieser erst nach dem Tod des Stifters geschaffenen Ein-

Exkurs würdigt er die Lebensleistung und das spekulative Werk des Cusanus mit Worten, die vom aufrichtigen Bemühen um Verständnis und Annäherung zeugen und doch zugleich den unüberbrückbaren Abstand zu der Ausnahmegestalt verraten. Für das Verhältnis des Kardinals zu den Devoten, die in ihm einen Freund und Förderer erkannten, obwohl sie seinem Reformanliegen nur bedingt zu folgen vermochten, sind diese *laudes Cusani* von geradezu symbolhafter Signifikanz:⁴⁷

Vor kurzem stieß ich durch Zufall auf seine (des Nikolaus) Schriften, die, beide Teile zusammengenommen, einen großen Band bilden; und als ich zu lesen begann, kam ich mir vor, als wollte ich mit bloßer Hand einen Felsen aushöhlen oder eine glatte Wand ohne Leiter hinaufsteigen. Sie waren für mich ein allzu verschlossener Garten, in den ich mit meinem geistigen Vermögen nicht einzutreten vermochte. Dennoch hätte ich mir nicht das Urteil erlaubt, sie seien hart und unfruchtbar und ganz ohne geistlichen Gehalt, da doch der Mann einen so ausgezeichneten Ruf besitzt. Und so umkreiste ich immer wieder ihr umschlossenes Gehege, indem ich bald hier, bald dort einen Zugang versuchte, und schließlich begann ich von weitem etwas in dem Garten zu erkennen, doch ist es mir bis heute nicht gelungen, mit voller Einsicht ihn zu betreten. Denn an den meisten Stellen erhebt sich der Autor zu einer solchen Höhe der Betrachtung, daß man meint, er schreibe aus diesen Gefilden Dinge, von denen selbst Paulus sagte, es sei ihm darüber zu sprechen verwehrt. Manchmal aber läßt er sich auch zu den Schwachen herab; doch ist er nirgends banal. Ich würde aus dem Garten seiner Schriften hier gern einige von mir gesammelte Blüten einstreuen, wenn nicht der ganze Band selbst bei uns vorhanden wäre, voll von wahrer Wissenschaft

richtung hervorgeht, sollten die 20 Wohnplätze dort nach einem genau festgelegten Verteilerschlüssel Schülern aus jenen Orten und Regionen vorbehalten sein, zu denen der Kardinal in besonderer Beziehung gestanden hatte Marx: *Geschichte* 82–92 und 260–265 (Text der Statuten). Da das größte Schülerkontingent für das Einzugsgebiet Kues und Umgebung reserviert war, hatte der aus Bernkastel stammende Wilhelm also von seiner unmittelbaren Nachbarschaft zum Geburtsort des Nikolaus in einer Weise profitieren können, die das Gefühl landsmannschaftlicher Verbundenheit und Solidarität nachdrücklich verstärken mußte. Dies galt umso mehr, als sein dreijähriger Studienaufenthalt in Deventer für seinen weiteren Lebensweg entscheidend geworden war. Denn als der Prior von Eberhardsklauen, Johann von Eindhoven, im Jahr 1481 auf seiner Reise zum Windesheimer Generalkapitel Deventer besuchte, ließ er sich vom Rektor des dortigen Kollegs, mit dem er freundschaftlich verbunden war, den jungen Wilhelm als geeigneten Novizen empfehlen und nahm ihn in sein Kloster mit. Trier StB. 1684/337, fol. 271^v–272^r; vgl. Dohms, *Geschichte* 103 und 125.

⁴⁷ Ebd. fol. 268^{r-v}; vgl. Staubach, *Cusani laudes* 266ff.—Das Zeugnis des Wilhelm von Bernkastel über Cusanus ist bislang unbeachtet geblieben, auch etwa bei Orth: Nikolaus von Kues im Urteil seiner deutschen Zeitgenossen. Der hermetische Charakter seiner Philosophie und seine *obscuritas* werden zu festen Traditionselementen des neuzeitlichen Cusanus-Bildes, s. Meier-Oeser, *Präsenz des Vergessenen* 14f.

und gelehrter Unwissenheit. Allerdings möchte ich alle Leser ermahnen, daß sie nicht nur oberflächlich und flüchtig hineinschauen, wie jemand, der eine von ihrer Schale umschlossene Nuß in der Hand hält und sie wegwirft, weil er sie nicht aufbrechen kann oder will. Wenn sie sich ausdauernd darum bemühen, werden sie wahrlich eine Perle Gottes eingeschlossen finden und einen verborgenen Schatz. Denn gerade darum, weil es ein Schatz ist, ist er verborgen. Ein Schatz wird nämlich gewöhnlich nicht offen ausgelegt, sondern hinter festen Riegeln verschlossen oder in der Erde vergraben.⁶

Literaturverzeichnis

- Anecdota ex codicibus hagiographicis Iohannis Gielemans*, ed. Hagiographi Bollandiani, Brüssel 1895
- Arnold, Klaus, *Niklashausen 1476. Quellen und Untersuchungen zur sozialreligiösen Bewegung des Hans Behem und zur Agrarstruktur eines spätmittelalterlichen Dorfes* (Saecula Spiritualia 3) Baden-Baden 1980
- Bebermeyer, Gustav (Hg.), *Heinrich Bebel, Facetien* (Bibliothek des Literarischen Vereins 276) Leipzig 1931
- Bedaux, J.C. u. a., *Stads- of Athenaeumbibliotheek Deventer 1560–1985*, Deventer 1985
- Bellarminus, Robertus, *Disputationes de controversiis christianae fidei*, 4 Bde., Ingolstadt 1601
- Boockmann, Hartmut / Moeller, Bernd / Stackmann, Karl (Hgg.), *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, Göttingen 1989
- Boockmann, Hartmut, Belehrung durch Bilder? Ein unbekannter Typus spätmittelalterlicher Tafelbilder, in: *Zeitschrift für Kunstgeschichte* 57, 1994, S. 1–22
- , Der Streit um das Wilsnacker Blut. Zur Situation des deutschen Klerus in der Mitte des 15. Jahrhunderts, in: *Zeitschrift für Historische Forschung* 9, 1982, S. 385–408
- , Über die Schrifttafeln in spätmittelalterlichen deutschen Kirchen, in: *Deutsches Archiv* 40, 1984, S. 210–224
- Bredenkamp, Horst, *Kunst als Medium sozialer Konflikte. Bilderkämpfe von der Spätantike bis zur Hussitenrevolution*, Frankfurt/M. 1975
- Breest, Ernst, Das Wunderblut von Wilsnack (1383–1552). Quellenmäßige Darstellung seiner Geschichte, in: *Märkische Forschungen* 16, 1881, S. 131–302
- Browe, Peter, Die eucharistischen Verwandlungswunder des Mittelalters, in: *Römische Quartalschrift* 37, 1929, S. 137–169
- , *Die eucharistischen Wunder des Mittelalters* (Breslauer Studien zur historischen Theologie 4) Breslau 1938
- , *Die Verehrung der Eucharistie im Mittelalter*, München 1933
- Brower, Christoph / Masen, Jacob, *Metropolis Ecclesiae Trevericae*, hg. von Christian von Stramberg, 2, Koblenz 1856
- Carasso-Kok, M., *Repertorium van verhalende historische bronnen uit de middeleeuwen*, 's-Gravenhage 1981

- Caspers, Charles M.A., *De eucharistische vroomheid in de Nederlanden tijdens de late middeleeuwen* (Miscellanea Neerlandica 5) Löwen 1992
- Constable, Giles, Opposition to pilgrimage in the middle ages, in: *Studia Gratiana* 19, 1976, S. 125–146
- Daentler, Barbara, Pfarr- und Wallfahrtskirche St. Maria, in: Persch/Embach/Dohms (s. dort) S. 161–185
- de Laurentiis, Valeria, Immagini ed arte in Bellarmino, in: *Bellarmino e la Controriforma*, hg. von Romeo de Maio u. a., Sora 1990, S. 579–608
- Doebner, Richard (Hg.), *Annalen und Akten der Brüder des gemeinsamen Lebens im Lüchtenhofe zu Hildesheim* (Quellen und Darstellungen zur Geschichte Niedersachsens 9) Hannover—Leipzig 1903
- Dohms, Peter, *Die Geschichte des Klosters und Wallfahrtsortes Eberhardsklauen an der Mosel* (Rheinisches Archiv 64) Bonn 1968
- , Domus beatae Mariae Virginis in Clusa, in: Kohl/Persoons/Weiler (s. dort) S. 106–113
- Dumbar, Gerhard (Hg.), *Analecta seu vetera aliquot scripta inedita*, 1, Deventer 1719
- Eisermann, Falk, Schreiben, Stiften, Sterben. Die Bücher des Johannes Pilter in der Bibliothek von Eberhardsklauen, in: Persch/Embach/Dohms (s. dort) S. 383–418
- Elm, Kaspar, Johannes Kapistrans Predigtreise diesseits der Alpen (1451–1456), in: Boockmann / Moeller / Stackmann (s. dort) S. 500–519
- Flajshans, Wenzel (Hg.), *Mag. Joannis Hus De sanguine Christi* (Ders., Opera omnia 1, 3) Prag 1903, Nachdruck Osnabrück 1966
- Grass, Nikolaus, *Cusanus und das Volkstum der Berge* (Veröffentlichungen der Universität Innsbruck 25) Innsbruck 1972
- Grube, Karl (Hg.), *Des Augustinerpropstes Iohannes Busch Chronicon Windeshemense und Liber de reformatione monasteriorum* (Geschichtsquellen der Provinz Sachsen und angrenzender Gebiete 19) Halle 1886
- Guth, Klaus, Geschichtlicher Abriss der marianischen Wallfahrtsbewegungen im deutschsprachigen Raum, in: *Handbuch der Marienkunde*, hg. von Wolfgang Beinert / Heinrich Petri, Regensburg 1984, S. 721–848
- Hamm, Berndt / Lentes, Thomas (Hgg.), *Spätmittelalterliche Frömmigkeit zwischen Ideal und Praxis*, Tübingen 2001
- Hecht, Christian, *Katholische Bildertheologie im Zeitalter von Gegenreformation und Barock. Studien zu Traktaten von Johannes Molanus, Gabriele Paleotti und anderen Autoren*, Berlin 1997
- Heyen, Franz-Josef, Domus beatae Mariae in Insula prope Confluentiam (Niederwerth), in: Kohl/Persoons/Weiler (s. dort) S. 314–318
- Hofer, Johannes, *Johannes Kapistran*, 2 Bde., neue, bearbeitete Ausgabe (Bibliotheca Franciscana 1–2) Rom / Heidelberg 1964f.
- Hoffmann, Paul / Dohms, Peter (Hgg.), *Die Mirakelbücher des Klosters Eberhardsklauen* (Publikationen der Gesellschaft für Rheinische Geschichtskunde 64) Düsseldorf 1988
- Hoffmann, Paul, Wallfahrten nach Eberhardsklauen, in: *Eiflia sacra. Studien zu einer Klosterlandschaft*, hg. von Johannes Mötsch / Martin Schoebel (Quellen und Abhandlungen zur mittelhheinischen Kirchengeschichte 70) Mainz 1999, S. 315–333

- Honemann, Volker, Wilsnacker Wunderblut, in: *Die deutsche Literatur des Mittelalters. Verfasserlexikon*, 10, Berlin—New York 1999, Sp. 1171–1178
- Horizonte. Nikolaus von Kues in seiner Welt*. Ausstellung zur 600. Wiederkehr seines Geburtstages, Trier 2001
- Jungmann, Josef Andreas, Nicolaus Cusanus als Reformator des Gottesdienstes, in: *Cusanus-Gedächtnisschrift*, hg. von Nikolaus Grass, Innsbruck / München 1970, S. 23–31
- Kerler, Dietrich (Hg.), *Deutsche Reichstagsakten* 8, Gotha 1883
- Keuffer, Max / Kentenich, Gottfried, *Beschreibendes Verzeichnis der Handschriften der Stadtbibliothek zu Trier*, 10 Hefte, Trier 1888–1931, Hef 2, Trier 1891
- Klapper, Joseph, *Der Erfurter Kartäuser Johannes Hagen. Ein Reformtheologe des 15. Jahrhunderts*, 2 Bde. (Erfurter Theologische Studien 9 und 10) Leipzig 1960f.
- Koch, Josef, *Nikolaus von Cues und seine Umwelt. Untersuchungen zu Cusanus-Texte IV: Briefe. Erste Sammlung* (Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., 1944/48, 2. Abh.) Heidelberg 1948
- Kock, Thomas, *Die Buchkultur der Devotio moderna. Handschriftenproduktion, Literaturversorgung und Bibliotheksaufbau im Zeitalter des Medienwechsels* (Tradition—Reform—Innovation 2) 2. Aufl., Frankfurt/M. u. a. 2002
- Kock, Thomas, Zur Produktion und Verbreitung von Handschriften im 15. Jahrhundert—Das Rechnungsbuch aus dem Augustiner-Chorherrenstift Kirschgarten, in: *Kloster und Bibliothek. Zur Geschichte des Bibliothekswesens der Augustiner-Chorherren in der Frühen Neuzeit*, hg. von Rainer A. Müller, Paring 2000, S. 23–58
- Kohl, Wilhelm / Persoons, Ernest / Weiler, Anton G. (Hgg.), *Monasticon Windeshemense 2: Deutsches Sprachgebiet* (Archives et bibliothèques de Belgique, Numéro spécial 16) Brüssel 1977
- Leesch, Wolfgang / Persoons, Ernest / Weiler, Anton G. (Hgg.), *Monasticon Fratrum Vitae Communis 2: Deutschland* (Archives et bibliothèques de Belgique, numéro spécial 19) Brüssel 1979
- Mansi, J.D. (Hg.), *Sacrorum conciliorum nova et amplissima collectio*, Venedig 1759ff., Neudruck Paris 1901ff.
- Marchal, Guy P., Bildersturm im Mittelalter, in: *Historisches Jahrbuch* 113, 1993, S. 255–282
- Marx, Jakob, *Geschichte des Armen-Hospitals zum h. Nikolaus zu Cues*, Trier 1907
- Meier, Ludger, Wilsnack als Spiegel deutscher Vorreformation, in: *Zeitschrift für Religions- und Geistesgeschichte* 3, 1951, S. 53–69
- Meier-Oeser, Stephan, *Die Präsenz des Vergessenen. Zur Rezeption der Philosophie des Nikolaus Cusanus vom 15. bis zum 18. Jahrhundert* (Buchreihe der Cusanus-Gesellschaft 10) Münster 1989
- Meuthen, Erich / Hallauer, Hermann (Hgg.), *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, Bd. 1, Lieferung 1–4, Hamburg 1976–2000
- Meuthen, Erich, Cusanus in Deventer, in: *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello*, hg. von Gregorio Piaia, Padua 1993, S. 39–54
- , *Cusanus und die Orden* (Vorträge der Aeneas-Silvius-Stiftung an der Universität Basel 32) Basel / Frankfurt/M. 1996
- , Cusanus in Hildesheim, in: *Die Dombibliothek Hildesheim: Bücherschicksale*,

- hg. von Jochen Bepler / Thomas Scharf-Wrede, Hildesheim 1996, S. 387–414
- , Das Itinerar der deutschen Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452, in: *Papstgeschichte und Landesgeschichte. Festschrift für Hermann Jakobs*, hg. von Joachim Dahlhaus u.a., Köln / Weimar / Wien 1995, S. 474–502
- , Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452, in: Boockmann / Moeller / Stackmann (s.dort) S. 421–499
- , Nikolaus von Kues in Aachen, in: *Zeitschrift des Aachener Geschichtsvereins* 73, 1961, S. 5–23
- Miller, Ignaz, *Jakob von Sierck 1398/99–1456* (Quellen und Abhandlungen zur Mittelrheinischen Kirchengeschichte 45) Mainz 1983
- Monumenta conciliorum generalium seculi decimi quinti* 1, Wien 1857
- Nissen, P.J.A., Bedevaart is lekenzaak. Frederik van Heilo en de jubileumbedevaart van 1450, in: *Christelijke bedevaarten: op weg naar heil en heling*, hg. von M. van Uden / P. Post, Nijmegen 1988, S. 39–60
- Orth, Peter, Nikolaus von Kues im Urteil seiner deutschen Zeitgenossen, in: *Geschichte in Köln* 27, 1990, S. 5–26
- Persch, Martin / Embach, Michael / Dohms, Peter (Hgg.), *500 Jahre Wallfahrtskirche Klausen* (Quellen und Abhandlungen zur mittelrheinischen Kirchengeschichte 104) Mainz 2003
- Persoons, Ernest, Nikolaas van Cusa te Leuven en te Bethleem in 1452, in: *Mededelingen van de geschied- en oudheidkundige kring voor Leuven en omgeving* 4, 1964, S. 63–69
- Pool, Jan Carel, *Frederik van Heilo en zijn schriften*, Amsterdam 1886
- Rapp, Francis, Zwischen Mittelalter und Neuzeit: Wallfahrten der ländlichen Bevölkerung im Elsaß, in: Schreiner, Klaus (Hg.), *Laienfrömmigkeit* (s. dort) S. 127–136
- Rehm, Gerhard, *Die Schwestern vom gemeinsamen Leben im nordwestlichen Deutschland* (Berliner Historische Studien 11. Ordensstudien 5) Berlin 1985
- Revius, Jacobus, *Daventriae illustratae sive historiae urbis Daventriensis libri sex*, Leiden 1650
- Rieckenberg, Hans Jürgen, Die Katechismustafel des Nikolaus von Kues in der Lamberti-Kirche zu Hildesheim, in: *Deutsches Archiv* 39, 1983, S. 555–581
- Rothkrug, Lionel, *Religious practices and collective perceptions: hidden homologues in the Renaissance and Reformation* (Historical Reflections 7, 2–3) Waterloo, Ontario 1980
- Rubin, Miri, *Corpus Christi: The eucharist in late medieval culture*, Cambridge 1991
- Schlotheuber, Eva, ‚Nullum regimen difficilium et periculosius est regimine feminarum‘. Die Begegnung des Beichtvaters Frederik van Heilo mit den Nonnen in der Devotio moderna, in: Hamm/Lentes (s. dort) S. 45–84
- Schmidt, Hans-Joachim, *Bettelorden in Trier. Wirksamkeit und Umfeld im hohen und späten Mittelalter* (Trierer Historische Forschungen 10) Trier 1986
- Scholtens, H.J.J., Frederik van Heilo, in: *Dictionnaire de spiritualité ascétique et mystique* 5, Paris 1964, Sp. 1188f.
- Schreiner, Klaus (Hg.), *Frömmigkeit im Mittelalter. Politisch-soziale Kontexte, visuelle Praxis, körperliche Ausdrucksformen*, München 2002

- , *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter. Formen, Funktionen, politisch-soziale Zusammenhänge*, München 1992
- , Laienfrömmigkeit—Frömmigkeit von Eliten oder Frömmigkeit des Volkes? Zur sozialen Verfaßtheit laikaler Frömmigkeitspraxis im späten Mittelalter, in: Ders. (Hg.), *Laienfrömmigkeit im späten Mittelalter*, S. 1–78
- , ‚Peregrinatio laudabilis‘ und ‚peregrinatio vituperabilis‘. Zur religiösen Ambivalenz des Wallens und Laufens in der Frömmigkeitstheologie des späten Mittelalters, in: *Wallfahrt und Alltag in Mittelalter und früher Neuzeit* (Österreichische Akademie der Wissenschaften, Phil.-hist. Kl., Sitzungsberichte 592) Wien 1992, S. 133–163
- Schröer, Alois, Die Legation des Kardinals Nikolaus von Kues in Deutschland und ihre Bedeutung für Westfalen, in: *Dona Westfalica*. Georg Schreiber zum 80. Geburtstage, Münster 1963, S. 304–338
- Scribner, R.W., Ritual and popular religion in Catholic Germany at the time of the Reformation, in: *The Journal of Ecclesiastical History* 35, 1984, S. 47–77
- Staubach, Nikolaus, Cusani laudes. Nikolaus von Kues und die Devotio moderna im Reformdiskurs des Spätmittelalters, in: *Frühmittelalterliche Studien* 34, 2000, S. 259–337
- , Das Wunder der Devotio Moderna. Neue Aspekte im Werk des Windesheimer Geschichtsschreibers Johannes Busch, in: Anton J. Hendrikman u. a. (Hgg.), *Windesheim 1395–1995. Kloosters, teksten, invloeden* (Middelleeuwse Studies 12) Nijmegen 1996, S. 170–185
- , Gerhard Zerbolt von Zutphen und die Apologie der Laienlektüre in der Devotio moderna, in: *Laienlektüre und Buchmarkt im späten Mittelalter*, hg. von Thomas Kock / Rita Schlusemann, Frankfurt/M. u. a. 1997, S. 221–289
- , Text als Prozeß. Zur Pragmatik des Schreibens und Lesens in der Devotio moderna, in: Christel Meier u. a. (Hgg.), *Pragmatische Dimensionen mittelalterlicher Schriftkultur*, München 2002, S. 251–276
- Sullivan, Donald, Cusanus and pastoral renewal: the reform of popular religion in the Germanies, in: *Nicholas of Cusa on Christ and the church*, hg. von Gerald Christianson / Thomas M. Izbicki (Studies in the history of Christian Thought 71) Leiden u. a. 1996, S. 165–173
- , Nicholas of Cusa as reformer: the papal legation to the Germanies, 1451–1452, in: *Mediaeval Studies* 36, 1974, S. 382–428
- Uebinger, Johannes, Kardinallegat Nikolaus Cusanus in Deutschland 1451–1452, in: *Historisches Jahrbuch* 8, 1887, S. 629–665
- van den Gheyn, J., *Catalogue des manuscrits de la Bibliothèque Royale de Belgique*, 6, Brüssel 1906
- van 't Hoff, B., De levensloop van Jacobus Revius. Revius als geschiedschrijver van Deventer en Overijssel, in: *Vereeniging tot beoefening van Overijsselsch regt en geschiedenis. Verslagen en mededeelingen* 53, Deventer 1937, S. 1–38
- Vansteenberghé, Edmond, *Le Cardinal Nicolas de Cues (1401–1464). L'action—la pensée*, Paris 1920
- Venemans, B.A., Revius, Jacobus, in: *Biografisch Lexicon voor de geschiedenis van het Nederlandse Protestantisme*, 3, Kampen 1988, S. 301–304
- von Jan, Helmut, Hildesheim, in: Leesch / Persoons / Weiler (s. dort) S. 83–93

- Watanabe, Morichimi, St. Nicholas Hospital at Kues as a spiritual legacy of Nicholas of Cusa, in: Thomas M. Izbicki / Christopher M. Bellitto (Hgg.), *Nicholas of Cusa and his age: Intellect and spirituality*, Leiden u. a. 2002, S. 217–235
- Weber, Winfried, Baugeschichtliche Untersuchungen an der Wallfahrtskirche St. Maria in Klausen, in: Persch/Embach/Dohms (s. dort) S. 187–215
- Zemon Davies, Natalie Some tasks and themes in the study of popular religion, in: *The pursuit of holiness in late medieval and Renaissance religion*, hg. von Charles Trinkaus / Heiko A. Oberman, Leiden 1974, S. 307–336
- Zika, Charles, Hosts, processions and pilgrimages: Controlling the sacred in fifteenth-Century Germany, in: *Past and Present* 118, 1988, S. 25–64
- Zuccari, Alessandro, Bellarmino e la prima iconografia gesuitica: la Cappella degli Angeli al Gesù, in: *Bellarmino e la Controriforma*, hg. von Romeo de Maio u. a., Sora 1990, S. 609–628

This page intentionally left blank

UT PIA TESTATORIS VOLUNTAS OBSERVETUR.
DIE STIFTUNG DER *BURSA CUSANA* ZU DEVENTER

MAARTEN J.F.M. HOENEN

Als er mit seinem großen Gefolge in Deventer ankam, wurde er dort rühmlich empfangen (deinde Davantriam cum maxima multitudine adveniens gloriose fuit susceptus). Mit diesen Worten beschrieb Johannes Busch in seinem bekannten *Chronicon Windeshemense* den festlichen Einzug des päpstlichen Legaten Cusanus in die Stadt Deventer am Freitag, dem 13. August 1451.¹ Deventer war die erste Stadt, die der Kardinal auf seiner Reise durch die heutigen Niederlande besuchte. Er blieb dort mehrere Tage und zog dann mit seinem Gefolge die Ijssel entlang nach Norden weiter.²

Dieser Besuch ist durch mehrere Einträge in den Stadtrechnungen des Jahres 1451 festgehalten. Aus diesen Vermerken geht hervor, daß der Kardinal am Stadtrand von achtundachtzig Schützen begrüßt wurde und anschließend im Bischofshof Quartier bezog. Der Bischofshof, eine Residenz der Bischöfe von Utrecht, grenzte an die Lebuinuskirche, mit der er durch einen direkten Zugang verbunden war. Noch am Tag des Einzugs brachte die Stadt Fisch und Wein in den Hof als Gabe an den Kardinal und sein Gefolge.³

¹ Johannes Busch, *Chronicon Windeshemense*, hrsg. von der Historischen Commission der Provinz Sachsen, bearbeitet von K. Grube, Halle 1886, Nachdruck Farnborough 1968, cap. 36, 339.

² *Ibid.* Die Reise ist beschrieben in J. Koch, ‚Das Itinerar der Legationsreise 1451/1452‘, in: id., Nikolaus von Cues und seine Umwelt, Heidelberg 1948, 111–152. Siehe auch das Kalender des Itinerars der Legationsreise in *Acta Cusana. Quellen zur Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, hrsg. von E. Meuthen und H. Hallauer, Band I/3b, Hamburg 1996, Nr. 964 (eingelegt am Anfang des Bandes). Zu den Hintergründen siehe E. Meuthen, ‚Die deutsche Legationsreise des Nikolaus von Kues 1451/1452‘, in: *Lebenslehren und Weltentwürfe im Übergang vom Mittelalter zur Neuzeit*, hrsg. von H. Boockmann, B. Moeller, K. Stackmann, Göttingen 1989, 421–499.

³ K.O. Meisma, ‚De aflaten van de Sint Walburgskerk te Zutphen‘, in: *Archief voor de Geschiedenis van het Aartsbisdom Utrecht*, 31 (1906), 68–146, bes. 78, beschreibt den Einzug und bringt in den Anmerkungen einige Einträge aus den Stadtrechnungen (*Cameraarsrekeningen*), die jedoch ungenau datiert sind, da er den Tag der Zahlung der Schützen (einen Samstag) als Tag des Einzugs nimmt. Es handelt sich dabei jedoch um den Samstag in der Woche nach dem Einzug, wie aus den *Cameraarsrekeningen* des Jahres 1451 hervorgeht. Diese *Cameraarsrekeningen* befinden sich in Deventer, Stadsarchief en Athenaeumbibliotheek. Gerhard Dumber hat sich in seiner bekannten Darstellung des Besuches in *Het kerkelyk en werelyk Deventer*, behelzende

Dennoch geschah nicht alles so, wie die Stadt es sich gewünscht hatte. Cusanus war als päpstlicher Legat ermächtigt, anlässlich des Heiligen Jahres 1450 einen Ablass urkundlich auszustellen. Diese Urkunden waren bei den Städten sehr begehrt, denn sie erbrachten erhebliche Einkünfte für den Kirchenbau.⁴ Auch Deventer unternahm den Versuch, eine solche Urkunde zu erwerben. Mehrere Anfragen wurden an den Kardinal gerichtet, aber sie blieben alle ohne Erfolg. Letztendlich stellte die Stadt ihre Bemühungen ein. Was festlich begann, endete so mit einer Enttäuschung. Über die Gründe dieses Fehlschlags läßt sich nur spekulieren. Die Stadtrechnungen, in denen die verschiedenen Versuche aufgelistet sind, schweigen in dieser Hinsicht.⁵

Spricht man von Cusanus und seiner Beziehung zu Deventer, so sind noch zwei weitere Themen zu berücksichtigen: der angebliche Schulbesuch des Nikolaus von Kues bei den Brüdern vom Gemeinsamen Leben und die Stiftung der *bursa cusana*. Was den ersten Punkt betrifft, fehlen zeitgenössische Quellen. Die früheste Erwähnung eines Aufenthaltes von Cusanus als Schüler in Deventer findet sich bei Jacobus Revius in seiner Stadtgeschichte aus dem Jahre 1650. Solange keine mittelalterlichen Belege entdeckt werden, möchte ich die Sache auf sich beruhen lassen und verweise unterdessen auf die Literatur zu diesem Thema.⁶

Der zweite Punkt, die Stiftung der *bursa cusana*, ist dagegen durch Urkunden und Statuten bezeugt. Sie geben einen Einblick in die Ent-

eene uitvoerige beschrijving van stats oirsprong, tweede deel, Deventer 1788, 149, ebenfalls auf die Stadtrechnungen des Jahres 1451 gestützt. Er bringt das richtige Datum des Einzugs: Freitag nach Laurentius (den 13. August).

⁴ So schrieb Frederik van Heilo in seinem *Liber de fundatione domus regularium prope Haerlem* über den Ablass, der Cusanus auf seiner Legationsreise den Städten auszustellen ermächtigt war: ‚Ipsis tamen locis, in quibus indulgentie constitute sunt, certa portio de oblationibus pro fabrica suarum ecclesiarum deputata fuit.‘ Siehe J.C. Pool, *Frederik van Heilo en zijn schriften*, Amsterdam 1866, 143.

⁵ Zu diesem Versuch, mit Auszügen aus den Stadtrechnungen, siehe Meinsma, ‚De aflaten van de Sint Walburgskerk‘, bes. 84 und 114–115, und P. Fredericq, *Codex Documentorum Sacratissimarum Indulgentiarum Neerlandicarum*, ’s-Gravenhage 1922, Nr. 99 und 102, 129–131. Siehe auch die *Acta Cusana*, Band I/3b, Nr. 1805, 1166, die in der 4. Anmerkung eine Quelle des siebzehnten Jahrhunderts bringen (Henricus Brumanus), um mit ihrer Hilfe den Fehlschlag zu erklären. Weshalb gerade diese Quelle hierzu geeignet sein sollte, bleibt mir in Anbetracht des Schweigens der zeitgenössischen Quellen unklar.

⁶ E. Meuthen, ‚Cusanus in Deventer‘, in: *Concordia discors. Studi su Niccolò Cusano e l’Umanesimo Europeo offerti a Giovanni Santinello*, hrsg. von G. Piaia, Padua 1993, 39–54 (mit weiteren Angaben).

stehung der *bursa*, die nach den anfänglichen Arbeiten von Jacob Marx erneut eine Untersuchung verdient.⁷ Da es sich hier um eine auch für die Stadt Deventer wichtige Institution handelt, möchte ich meinen Beitrag der Stiftung dieser *bursa* widmen.

Die *bursa cusana* war bei ihrer Gründung im Jahre 1469 als *domus communis studentium* konzipiert. Es sollten dort Studenten untergebracht werden, die in Deventer ihre Ausbildung erhalten wollten. Derartige Institutionen gab es im späten Mittelalter sehr viele, nicht nur in Orten wie Deventer, die eine oder mehrere Schulen oder *studia particularia* hatten, sondern auch in Universitätsstädten. Sie spielten eine immer wichtigere Rolle bei der Ausbildung von Studenten, denn der Unterricht verlagerte sich zunehmend von den Universitäten und *studia particularia* in die Bursen.⁸

Die *bursa cusana* stellt somit ein Exempel für das mittelalterliche Bildungssystem dar, das zudem durch die Bedeutung seines berühmten Stifters auf besondere Weise hervortritt. Gehen wir also auf die Rolle des Cusanus bei der Stiftung der Burse näher ein.

In den Quellen wird die *bursa cusana* öfter als eine Stiftung des Cusanus bezeichnet.⁹ Das ist insofern richtig, als die *bursa* mit Mitteln aus dem Vermächtnis des Kardinals gegründet wurde. Aber der tatsächliche Vorgang ist komplizierter. Es steht nämlich keineswegs fest, daß Cusanus Deventer als Ort der Gründung vorgesehen hatte. Auch ist unsicher, an welche institutionelle Form er gedacht hatte: an eine *bursa*

⁷ Grundlegend J. Marx, Nikolaus von Cues und seine Stiftungen zu Cues und Deventer, Trier 1906. Wichtig sind auch J. de Hullu, Bescheiden betreffende de hervorming in Overijssel. Eerste deel: Deventer (1522–1546), Deventer 1899, und id., ‚De Bursa Cusana te Deventer 1469–1682‘, Sonderdruck aus De Provinciale Overijsselse en Zwolsche Courant [um 1900], erhalten in: Deventer, Stadsarchief en Athenaeumbibliotheek, Dv. K.B. 232*. Siehe weiter J. Schoppen, ‚De bursa cusana in Deventer: van studentenhuus tot studiefonds (1469–1920)‘, in: H.M. Dupuis, Heeft de eed van Hippocrates nog betekenis voor de 21e eeuw?, Deventer 1994, 33–48.

⁸ Köln stellt das beste Beispiel dieser Entwicklung dar. Die Bursen dieser Stadt hatten eigene Lehrbücher der Logik und Physik, die den Stoff in seinem ganzen, für das universitäre Examen notwendigen Umfang behandelten. Siehe G.-R. Tewes, Die Bursen der Kölner Artisten-Fakultät bis zur Mitte des 16. Jahrhunderts, Köln 1993 (Studien zur Geschichte der Universität zu Köln, 13). Am Anfang des sechzehnten Jahrhunderts vollzog sich in Deventer ebenfalls eine Verlagerung des Unterrichts von der Schule in die Burse. Ihr wurde jedoch bald Halt geboten, da die Stadt eine Beeinträchtigung ihrer Einwirkungsmöglichkeiten auf den Schulbetrieb befürchtete. Dazu die Literatur in Anm. 65 weiter unten.

⁹ Siehe etwa die ersten Statuten der *bursa* aus dem Jahre 1469, ediert in J. Marx, Nikolaus von Cues, 238–243, bes. 239: ‚Volens igitur per amplius talentum traditum sibi ampliari, proposuit (sc. Cusanus) collegium (...) fundare et erigere‘.

oder ein *collegium* in der Form, wie es in Deventer 1469 gegründet wurde, oder aber lediglich an ein Stipendium für einzelne Studenten.

Die wichtigsten Testimonia für die Gründung der *bursa* sind die beiden Testamente des Cusanus und die ersten Statuten der *bursa cusana* zu Deventer.¹⁰

Im ersten Testament, das im Beisein von Iohannes Stam und Peter von Erkelenz im Jahre 1461 zu Rom urkundlich niedergelegt wurde, bestimmte der Kardinal im dritten Absatz, er wolle dem von ihm gegründeten Sankt-Nikolaus-Hospital zu Kues eine Summe von fünftausend Rheinischen Gulden hinterlassen.¹¹ Mit dieser Summe sollte eine Rente von zweihundert Rheinischen Gulden gekauft werden zur Unterstützung von zwanzig armen Studenten (*pauperes scholares*), die in Niederdeutschland (*partes inferiores Alemannie*) studieren wollten. Die Studenten sollten aus dieser Rente jährlich zehn Rheinische Gulden erhalten, und zwar sieben Jahre lang.¹² Diese testamentarische Verfügung ist die erste Erwähnung der Stiftung, die sich später zur *bursa cusana* entwickeln sollte.

Im zweiten Testament aus dem Jahre 1464 wurde diese Bestimmung beibehalten, jedoch mit dem Zusatz, die jährliche Rente solle zweihundert Rheinische Gulden betragen oder soviel, wie man für die genannten fünftausend Rheinische Gulden zu erwerben imstande sei: *emanatur annui redditus ducentorum florenorum Renensium vel tot, quod pro predictis quinque millibus emi poterunt*.¹³ Diese letzte Verfügung ist interessant. Offensichtlich war Cusanus nicht mehr sicher, ob es möglich sei, eine Rente von vier Prozent zu erlangen. Der Grund dieser Unsicherheit liegt auf der Hand. Es stand nämlich nicht fest, wann und wo das Geld angelegt werden sollte. Denn solange die Summe von fünftausend Rheinischen

¹⁰ Diese Dokumente sind ediert in Marx, Nikolaus von Cues, 226–231 (Testamente) und 238–243 (Statuten).

¹¹ Der Text des ersten Testaments ist im zweiten Testament de verbo ad verbum erhalten. Siehe Marx, Nikolaus von Cues, 227–228. Über die Umstände, die Cusanus zu der Niederschrift des ersten Testaments gebracht hatten, berichtet E. Meuthen, Nikolaus von Cues 1401–1461. Skizze einer Biographie, Münster 1979, 127–128.

¹² Marx, Nikolaus von Cues, 228: ‚(...) volens, quod de huiusmodi quinque milibus emi debeant redditus dicto hospitali (sc. in Cusa) ducentorum florenorum Renensium, ex quibus viginti pauperibus scholaribus studere volentibus in partibus inferioribus Alemannie dari voluit ad septem annos ab anno uniuscuiusque quarto decimo vel quinto decimo incipiendo anno quolibet unicuique florenos Renenses decem et hoc sic perpetuo observari.‘ Zu den Formen des Rentenkaufs (*redditus emi*) im späten Mittelalter, siehe H.-J. Gilomen, Art. ‚Rente, Rentenkauf, Rentenmarkt‘, Lexikon des Mittelalters, Band 7, München 1995, 735–738 (mit Literaturangaben).

¹³ Marx, Nikolaus von Cues, 229.

Gulden nicht zur Verfügung stand, konnte mit keiner Person oder Stadt über die Übernahme der Rente verhandelt werden.¹⁴ Einige Tage nach der Formulierung dieses Zusatzes änderte sich die Lage: Der Kardinal starb.¹⁵ Damit konnte die Suche nach einem Verwalter beginnen, der das Stiftungsvermögen auf Rentenbasis an sich nehmen würde.

Aufgrund der beiden Testamente—der einzigen von Cusanus selbst erstellten Quellen zur *bursa cusana*—ergibt sich folgendes:

1. Beim Hinscheiden des Kardinals war die Stiftung noch nicht realisiert. Sie bestand nur als Vorhaben, das noch ausgeführt werden sollte. In diesem Sinne äußern sich auch die späteren Statuten der *bursa* aus dem Jahre 1469.¹⁶

2. Die Stiftung galt nicht als selbständige Studienförderung, sondern gehörte dem Sankt-Nikolaus-Hospital zu Kues. Im Testament von 1464 war ausdrücklich vermerkt, das Hospital sei der allgemeine Erbe (*heres generalis*) aller Güter des Kardinals, auch der in Zukunft daraus hervorgehenden Erträge.¹⁷ Die Rente des Vermögens gehörte also auch dazu. Somit stand die Einrichtung und Verwirklichung der Studienstiftung unter der Verantwortung des Rektors zu Kues, der in allen Angelegenheiten des Hospitals Bevollmächtigter war. Die Geschichte der Stiftung zeigt, daß der Rektor diese Aufgabe auch immer wahrgenommen hat.¹⁸

3. Die vom Kardinal vorgesehene Regelung war den meisten Studienförderungen des fünfzehnten Jahrhunderts in vielen Punkten ähnlich. Sie beruhte auf einer privaten Initiative, galt für mittellose Stu-

¹⁴ Der Rentenfuß sank im fünfzehnten Jahrhundert erheblich. Die Zeit wirkte hier also im ungünstigen Sinne. Siehe Gilomen, *ibid.*, 737.

¹⁵ Meuthen, Nikolaus von Kues, 130.

¹⁶ Die Statuten sprechen von ‚ad effectum et debitum finem deducere.‘ Das Vorhaben mußte noch realisiert und zu einem Abschluß gebracht werden. Siehe Marx, Nikolaus von Cues, 239.

¹⁷ Marx, Nikolaus von Cues, 229: ‚Hospitale etiam predictum (sc. in Cusa) constituit heredem generalem omnium et singulorum bonorum suorum presentium et futurorum ubicunque existentium.‘

¹⁸ Die Abhängigkeit der Burse zu Deventer vom Sankt-Nikolaus-Hospital zu Kues wird in den Statuten als Wunsch des Cusanus zum Ausdruck gebracht, siehe Marx, Nikolaus von Cues, 239: ‚Quod collegium scolarium idem Cardinalis voluit a predicto hospitali (sc. in Cusa) vel eius rectore pro tempore dependere.‘ Ähnliches auch in einem Brief des Papstes Innozenz VIII aus dem Jahre 1491, der im Anhang steht: ‚(...) proventus tam dicti collegii Daventriensis quam hospitalis de Cusa, a quo collegium illud dependet (...).‘ Über den Rektor des Hospitals informiert Marx, *ibid.*, 203–206.

denten (*pauperes scholares*), war an bestimmte Vorschriften gebunden und wurde auf Rentenbasis finanziert. Die institutionelle Form der Stiftung als *domus studentium* war dabei, wohlgemerkt, nicht vorgesehen.¹⁹

Auch zwei Satzungen aus den Statuten von 1469, deren erste als ausdrücklicher Wunsch des Kardinals bezeichnet wird (*iuxta intentionem Cardinalis ordinatur*), gehören zur gängigen Einrichtung einer Studienstiftung. Die Herkunft der Studenten sollte dementsprechend nach einer bestimmten Regel festgelegt sein, und als Zweck der Stiftung galt die Sorge um das Seelenheil des Stifters, für das die Studenten zu beten hatten.²⁰ Vergleichbare Satzungen lassen sich bei fast allen zeitgenössischen privaten Studienförderungen nachweisen.²¹

Die institutionelle Form der spätmittelalterlichen und frühneuzeitlichen Studienstiftungen war nicht immer gleich. Es gab Stipendien, bei denen die Studenten selbst den Ort des Studiums bestimmen konnten. Andere Stiftungen waren an ein Haus in einer bestimmten Stadt gebunden, in dem die Studenten auf Kosten des Verwalters untergebracht waren.²² Cusanus hat die Form seiner Stiftung nicht näher bestimmt. Er spricht lediglich von einem *redditus*, einem Ertrag für Studenten.²³ In Anbetracht der Verbreitung des Phänomens der Studienstiftung gab es Beispiele genug, so daß er ohne weiteres die institutionelle Form hätte angeben können, wie es bei privaten Hinterlassenschaften die Regel war. Erst nach dem Tod des Kardinals legte der Rektor des Hospitals die Form der Stiftung in den Statuten von 1469 fest. Sie wird dort als *collegium*, *collegium scolarium*, oder *domus* bestimmt.²⁴

4. Cusanus machte keine nähere Andeutung über den Ort, an dem die Studenten ihr Studium zu absolvieren hatten. Er sprach lediglich von *Alemannia inferior*.²⁵ Betrachtet man die dortige Verbreitung von

¹⁹ Zu den Studienstiftungen im späten Mittelalter siehe R. Ch. Schwinges, Deutsche Universitätsbesucher im 14. und 15. Jahrhundert. Studien zur Sozialgeschichte des Alten Reiches, Stuttgart 1986, 303–306 (mit Angaben zur weiteren Literatur in Anm. 86).

²⁰ Marx, Nikolaus von Cues, 241 und 242.

²¹ Schwinges, Deutsche Universitätsbesucher, 304.

²² Einen Überblick über die verschiedenen Formen bietet die alte, aber immer noch wertvolle Studie von J. Habets, De studiebeurzen in Nederlandsch Limburg. Een historisch overzicht der privaattichtingen voor onderwijs, Venlo 1881.

²³ Marx, Nikolaus von Cues, 228 (erstes Testament) und 229 (zweites Testament).

²⁴ Marx, *ibid.*, 239 (*collegium*, *collegium scolarium*), 240 (*domus*, *collegium*, *domus seu collegium*)

²⁵ Das gilt für beide Testamente. Siehe Marx, Nikolaus von Cues, 228 (erstes Tes-

Schulen im späten Mittelalter, so ist ihre Zahl enorm. Mehrere dieser Anstalten hatten eine bedeutende Reputation und waren weithin bekannt, so etwa die Schulen zu Emmerich, Münster, Zwolle, Zutphen und Deventer.²⁶ Die Tatsache, daß Cusanus nur allgemein *Alemannia inferior* als Ort des Studiums angibt, bedarf deshalb einer Erklärung. Mehrere Möglichkeiten kommen in Betracht. Erstens ist es nicht ausgeschlossen, daß Cusanus an eine Art der Studienförderung dachte, die nicht notwendig mit dem Besuch einer ganz bestimmten Schule verbunden war, sondern die Entscheidung den Studenten oder dem Rektor des Hospitals überließ.²⁷ Es gab mehrere Beispiele für eine solche Förderung—auch in Deventer wurden Studenten auf diese Weise unterstützt—, und der Wortlaut des Testaments schließt eine solche Möglichkeit nicht aus.²⁸ Zweitens hat man zu erwägen, ob Cusanus die genannte Region womöglich zuwenig aus eigener Erfahrung kannte, um konkrete Angaben über einen Studienort zu machen. Diese Überlegung scheint wegen der vielen Kontakte und Fahrten des Kardinals auf den ersten Blick abwegig, gewinnt aber an Überzeugungskraft, wenn man eine Bemerkung des Sekretärs Wigand von Homberg aus der Zeit der Legationsreise durch die Niederlande in Betracht zieht, derzufolge

tament): ‚(...) viginti pauperibus scholaribus studere volentibus in partibus inferioribus Alemannie (...)‘, und 229 (zweites Testament): ‚(...) scholaribus iuvenibus, qui studere vellent in partibus inferioribus Alemannie (...)‘. Diese allgemeine Ortsbestimmung des Cusanus wurde in den Statuten übernommen, *ibid.*, 239: ‚(...) proposuit (sc. Cusanus) collegium pro viginti pauperibus in particularibus studiis partium inferioris alemanie habitandis fundare et erigere.‘

²⁶ Zu den mittelalterlichen Schulen im Gebiet der heutigen Niederlanden siehe R.R. Post, *Scholen en onderwijs in Nederland gedurende de Middeleeuwen*, Utrecht 1954.

²⁷ Das würde erklären, weshalb die Statuten am Anfang bei der Erwähnung der Bestimmung des Cusanus von *studia particularia* (Mehrzahl) und nicht von *studium particulare* (Einzahl) sprechen. Siehe das dritte Zitat in Anm. 25 weiter oben. Auf diese seltsame Verwendung der Mehrzahl hatte schon der Editor der Statuten hingewiesen (*ibid.*).

²⁸ Im Jahre 1400 wohnte ein junger Student namens Stephanus aus Lüttich zu Deventer in einer Burse (in *quadam bursa*) und wurde zwecks seines dortigen Studiums (*pro executione studii sui*) von seinem Vater (*genitor*) mit Geld (*pecuniae*) unterstützt. Siehe Rudolph Dier von Muiden, *Scriptum de magistro Gherardo Grote, domino Florentio et multis aliis devotis fratribus*, hrsg. in G. Dumbar, *Analecta seu vetera aliquot scripta inedita*, Band 1, Deventer 1719, 65. Weitere Beispiele gibt Post, *Scholen en onderwijs*, 105–106. Manchmal wurde das Stipendium aus dem Ertrag von Grundbesitz gezahlt, wie bei den Stiftungen des Reinier Stapparts (1570), der zu Lebzeiten Pfarrer in der Nähe von Maastricht war. Die Kinder seiner Freunde durften mit dem Ertrag an einer beliebigen Universität (§4) oder an einem *studium particulare* (§5) studieren. Siehe den Text des Testaments in Habets, *De Studieburzen*, 198–206, bes. 202.

der Legat *die lande art nyet kundich en sū*.²⁹ Womöglich war ihm während der Legationsreise die überaus hohe Qualität der Schulen zu Deventer und Zwolle aufgefallen. Aber wäre dann nicht eine ausdrückliche Nennung dieser Städte zu erwarten als Orte, an denen die Studenten zur Schule gehen sollten?³⁰ Schließlich läßt sich noch eine dritte Erklärung für das Fehlen einer näheren Angabe anführen. Sie geht mit der vorangehenden einher und ist wohl am plausibelsten. Als Cusanus sein Testament formulierte, befand sich die Summe von fünftausend Rheinischen Gulden in der Medici-Bank.³¹ Wie wir aus ähnlichen Fällen schließen können, ging das Stiftungsvermögen nicht direkt an den zukünftigen Verwalter über. Zuerst wurden Verhandlungen über die Rente und andere Konditionen geführt.³² Außerdem mußte gegebenenfalls ein Haus für die Studenten gesucht werden. Solange das Stiftungsvermögen noch nicht in die Hände des neuen Verwalters übergegangen war, gab es kein Abkommen, und das Unternehmen konnte scheitern. Zu Lebzeiten des Kardinals wurde offensichtlich mit keiner Stadt ein Vertrag über die Verwaltung des Vermögens geschlossen, denn das Vermögen befand sich kurz vor seinem Tod noch immer in der Medici-Bank.³³ Cusanus konnte deshalb unmöglich konkrete Angaben machen und einen Ort angeben, da keine vertragliche Vereinbarung mit einer Stadt vorlag. Es war ihm in der damaligen Lage nur möglich, einen allgemeinen Wunsch zu formulieren, dessen konkrete Verwirklichung er der Zukunft anzuvertrauen hatte.

Die bereits mehrfach erwähnten Statuten aus dem Jahre 1469 bestätigen und ergänzen die aus den Testamenten gewonnenen Ergebnisse. Erst um diese Zeit hatte die Studienstiftung eine feste institutionelle Form erlangt. Sie wurde umschrieben als eine in einem Haus unter-

²⁹ Dazu Meuthen, ‚Cusanus in Deventer‘, 49.

³⁰ Die Schulen zu Deventer und Zwolle galten als Wahrzeichen ihrer Städte. Cusanus hat sie ohne Zweifel in irgendeiner Form näher kennengelernt, vielleicht sogar besucht.

³¹ Marx, Nikolaus von Cues, 227 (erstes Testament): ‚(...) dixit se habere in Banco de Medicis (...)‘.

³² Dabei ging es nicht immer reibungslos zu. Persönliche Interessen der Verwalter konnten die Stiftung verzögern oder sogar gefährden. Siehe Habets, *De studiebeurzen*, 62, der über die Studienstiftung von Johannes de Lovanio zu Köln berichtet (1438).

³³ Marx, Nikolaus von Cues, 229 (zweites Testament): ‚(...) quinque millia florenorum Renensium, quos dixit esse in Banco de Medicis (...)‘. Das zweite Testament wurde am 6. August errichtet. Cusanus starb am 11. August. Siehe Meuthen, Nikolaus von Cues, 130.

gebrachte *bursa*, eingerichtet für zwanzig Studenten, die in der Stadt Deventer zur Schule gehen sollten.³⁴ Die Studenten übernachteten und speisten in dem Haus und bekamen dort auch zusätzlichen Unterricht unter der Leitung eines Magisters.³⁵ Die Stiftung hatte damit die Form einer *domus studentium* angenommen.

Der lateinischen Fassung der Statuten ist eine Geschichte der Stiftung vorangestellt, die wichtige Informationen über die Vorgänge enthält, die sich zwischen dem Ableben des Kardinals und der tatsächlichen Gründung zu Deventer abspielten.³⁶ Dietrich von Xanten, der damalige Rektor des Hospitals zu Kues, war mit der Stadt Deventer zu einer Vereinbarung gekommen und hatte als Bestätigung am 29. Juli des Jahres 1469 eine Summe von 4800 Rheinischen Gulden dort hinterlassen.³⁷ Die restlichen 200 Gulden des Stiftungsvermögens wurden für den Kauf eines angemessenen Hauses zurückgelegt.³⁸ Am 29. Juli stand also noch keine geeignete Unterkunft zur Verfügung. Das änderte sich jedoch bald. Die Stadtrechnungen des Jahres 1470 erwähnen die erste ausgezahlte Rente und nennen dabei die örtliche Lage der Unterkunft: (...) *dat nye clercke huys (...) inder stegelen die giet ynt*

³⁴ Marx, Nikolaus von Cues, 239.

³⁵ *Ibid.*, 240, §1: ‚Item illa domus debet aptari ab intra, ut in ea dicti viginti scolares cum suo magistro et familia possint comedere, habitare, refici et dormire atque alia sua exercitia scolastica tenere.‘ Und *ibid.*, §3: ‚Item magister debet (...) lectiones repetere.‘

³⁶ Neben der lateinischen ist auch eine volkssprachliche Fassung der Statuten überliefert. In dieser Fassung (Koblenz, Landeshauptarchiv, Hospital Cues, 5) fehlt die Geschichte der Stiftung. Eine Transkription ist abgedruckt in H.F. Linskens, Nicolaas Chryppffs van Cusa als bioloog, Nijmegen 1986, 29–31 (Peter Nissen). Die volkssprachliche Fassung folgt dem lateinischen Text, wie gedruckt bei Marx, Nikolaus von Cues, 240–243: ‚Ut igitur dicta ordinatio (...) in proprietatem et utilitatem dicti collegii.‘ Jedoch sind der erste und letzte Absatz vertauscht.

³⁷ Marx, Nikolaus von Cues, 239: ‚(...) anno Millesimo quadringentesimo sexagesimo nono Circa sanctorum apostolorum petri et pauli (...). Exposuitque idem magister Theodericus pro illo sensu seu redditu annuo hereditario et deliberavit in prompta et numerata pecunia ipsis supradictis vendentibus (sc. burgimagistris, Consulatu et communitate opidi daventriensis) Quatuor milia et octingentos florenos renenses.‘ Wie der Vergleich mit anderen Stiftungen ergibt, handelte es sich hier um einen üblichen Vorgang. Johannes de Lovanio beispielsweise spendete im Jahre 1438 für die Stiftung einer Burse mit acht Studenten zu Köln 6680 Rheinische Gulden. Auch in anderen Städten, wie Neuss und Maastricht, wurde zum Zwecke einer Burse in Köln Geld angelegt, wie die Stiftung von Arnold Luyde aus dem Jahre 1540 bezeugt. Siehe Habets, *De studiebeurzen*, 61 und 69–70.

³⁸ Marx, Nikolaus von Cues, 239: ‚Insuper prefatus magister Theodericus deputavit et ordinavit ducentos florenos renenses ad emendam domum aptam in daventria pro habitatione dictorum viginti scolarium.‘

der assenstraten in die polstrate (...).³⁹ Damit hatte Deventer ein *collegium domini cardinalis de cusa*, wie der offizielle Name den Statuten nach lautete.⁴⁰

Die Gründung der *bursa* war nicht ohne Probleme zustande gekommen. Die Statuten sprechen von *multi labores et sollicitationes* und fügen hinzu, es sei dem Rektor des Hospitals zu Kues bis dahin nicht gelungen, den Wunsch des Cusanus zur Ausführung zu bringen.⁴¹ Darauf standen ihm die Visitatoren des Hospitals mit Rat und Tat zur Seite, indem sie ihn *consilio, exemplo necnon voluntate et consensu* zum Entschluß brachten, das Stiftungsvermögen in Deventer anzulegen, mit der Begründung, es gebe dort ein hervorragendes *studium particulare*, an dem die Studenten studieren könnten.⁴²

Nach dieser Information, die wohl kaum angezweifelt werden kann, waren es die Visitatoren des Hospitals zu Kues, die bei der Entscheidung, ein *collegium* in Deventer zu gründen, eine ausschlaggebende Rolle gespielt haben. Der Grund dieser Entscheidung ist nicht schwer herauszufinden, wenn man die Identität der Visitatoren berücksichtigt. Nach einer von Cusanus selbst angeordneten Bestimmung waren als Visitatoren des Hospitals zu Kues der Prior der Kartäuser von Koblenz und der Prior des Klosters von Niederwerth bei Koblenz vor-

³⁹ Deventer, Stadsarchief en Athenaeumbibliotheek, Cameraarsrekeningen des Jahres 1451. ‚Clercke huys‘ soll hier mit ‚Haus für Schulkinder, Scholaren oder Studenten‘ übersetzt werden. Siehe Bijdrage tot een Middel- en Oudnederlandsch Woordenboek, hrsg. von A.C. Oudemans, Band 3, Arnhem 1872, 410 s.v. ‚Clerc 3‘ (schoolkind). Dort wird aus Die Dietsce Catoen folgende Stelle angeführt: ‚Een boec es, dat die clerke lesen / Als si eerst ter scole gaen‘. Und Middelnederlandsch Woordenboek, hrsg. von E. Verwijs und J. Verdam, 's-Gravenhage 1894, Band 3, 1533 s.v. ‚Clerc 3b‘ (schoolknaap, leerling, student). Die Angabe lautet also in Übersetzung: ‚Das neue Haus für Studenten (...) an der Gasse, die von der Assenstraße in die Polstraße führt‘.

⁴⁰ Marx, Nikolaus von Cues, 240 §1: ‚(...) que domus debeat appellari Collegium domini Cardinalis de Cusa.‘

⁴¹ Marx, Nikolaus von Cues, 239: ‚(...) per multos labores et sollicitationes usque modo facere non potuit (sc. ordinationem ad effectum et debitum finem deducere).‘ Auch die Realisierung der Stiftung von Johannes de Lovanio zu Köln dauerte lange Zeit, sogar mehr als fünf Jahre. Siehe Habets, De Studiebeurzen, 62.

⁴² Marx, Nikolaus von Cues, 239: ‚(...) de consilio, exemplo necnon voluntate et consensu (...) visitorum prescripti hospitalis (...) emit legitime a burgimagistris, Consulatu et communitate opidi daventriensis, traiectensis diocesis, in quo opido particulare studium pro iuvenibus scolaribus viget, censum seu redditum (...)‘. Der Satz über die Schule zu Deventer erinnert an eine ähnliche Wendung aus den Thomas von Kempen zugeschriebenen Dialogi noviciorum. Siehe Thomas von Kempen, Opera omnia, Band 7, hrsg. von M.J. Pohl, Freiburg 1922, 282: ‚Cumque studii causa Daventriam applicuisset (sc. Amilius de Buren) ubi studium particulare tunc satis viguit (...)‘.

gesehen.⁴³ Damit war die Verbindung zu Deventer gegeben, denn es bestanden schon seit langer Zeit intellektuelle Beziehungen zwischen beiden Städten, wie aus einem Brief von Geert Groote hervorgeht, in dem Hermann von Deventer, das Kloster zu Koblenz und die Gesinnung der Kartäuser gelobt werden: *pulcer lapis Hermannus, pulcrumque monasterium Confluentie, pulcriorque tota cartusie sancta religio*.⁴⁴ Auch Städte in der Umgebung von Deventer unterhielten Kontakte mit Koblenz. Diese Beziehungen wurde gestärkt durch eine alte wirtschaftliche Verbindung. Bereits im elften Jahrhundert fuhren dortige Schiffer über den Rhein nach Koblenz. Der Handelsaustausch erreichte im fünfzehnten Jahrhundert einen Höhepunkt, als in Deventer jährlich fünf Messen abgehalten wurden, die insgesamt mehr als zwei Monate dauerten.⁴⁵ Aus dieser Zeit ist auch bekannt, daß Vertreter des Klosters Niederwerth nach Deventer zu Besuch kamen, wie Johannes Butzbach in seinem *Hodoeporicon* festgehalten hat.⁴⁶

Nach verschiedenen Berichten gab es in Deventer eine oder mehrere *bursae*, in denen auswärtige Studenten, die in der Stadt zur Schule gingen, untergebracht waren. Diese *bursae* standen unter der Aufsicht der Brüder vom Gemeinsamen Leben.⁴⁷ Wahrscheinlich wohnten dort

⁴³ Marx, Nikolaus von Cues, 190. In den Statuten werden die Visitatoren näher bezeichnet als ‚Johannes in monte sancti beati prope confluentiam ordinis Cathusiensis prior‘ und ‚N. in insula iuxta confluentiam ordinis regularium domorum prior‘. Siehe *ibid.*, 239. Das ‚N‘ steht für ‚Nomen‘. Offensichtlich kannte der Schreiber der Statuten den Namen des Priors von Niederwerth nicht, oder er konnte ihn nicht lesen. Wie aus der Liste der Prioren des Klosters von Niederwerth hervorgeht, hatte für die Zeit von 1452 bis 1469 Hartmann Geylink von dem Berge das Amt inne. Siehe Art. ‚Domus beatae Mariae in Insula prope Confluentiam (Niederwerth)‘, in: *Monasticon Windeshemense*, hrsg. von W. Kohl, E. Persoons, A.G. Weiler, Teil 2: Deutsches Sprachgebiet, Brüssel 1977, 315–318, bes. 318 (dort auch Näheres zur Geschichte des Klosters).

⁴⁴ Gerardi Magni Epistolae, hrsg. von W. Mulder, Antwerpen 1933, 11–12.

⁴⁵ A.C.F. Koch und J.A. van Houtte, Art. ‚Deventer‘, in: *Lexikon des Mittelalters*, Band 3, München 1986, 920–922.

⁴⁶ Die Stelle steht in dem Aufsatz von K. Krafft und W. Creelius, ‚Mittheilungen über Alexander Hegius und seine Schüler, sowie andere gleichzeitige Gelehrte, aus den Werken des Johannes Butzbach, Priors des Benedictinerklosters am Laacher See‘, in: *Zeitschrift des Bergischen Geschichtsvereins*, 7 (1871), 213–288, bes. 220–221: ‚(...) religiosus pater economus de Insula regularium prope Confluentiam Dautertriam venit (...)‘. Interessant ist auch, daß Alexander Hegius, Rektor der Schule zu Deventer, in einem Brief an Wessel Gansfort erwähnt, er habe die Bibliothek zu Kues besucht. Der Brief ist neu herausgegeben in J.C. Bedaux, *Hegius Poeta. Het leven en de Latijnse gedichten van Alexander Hegius*, Proefschrift Rijksuniversiteit Leiden 1998, 318: ‚Fui, ut nosti, in Cusana bibliotheca.‘

⁴⁷ Rudolph Dier von Muiden, *Scriptum de magistro Gherardo Grote*, in: *Dumbar*,

auch Studenten aus Koblenz. Zumindest deutet das in den Statuten verwendete Wort *exemplo* darauf hin, denn dieses Wort läßt sich kaum anders übersetzen als *nach dem Beispiel der Visitatoren*.⁴⁸ Die Visitatoren aus Koblenz hatten also schon Erfahrung mit dem Unterbringen von Studenten in Deventer und konnten dem Rektor des Hospitals auf ein Vorbild verweisen.

Es gibt noch einen zweiten Hinweis in diese Richtung. Die Statuten erwähnen ausdrücklich, daß die Visitatoren bei der Formulierung der Satzungen mitgewirkt haben. Sie werden dabei als erfahren (*peritus*) gekennzeichnet.⁴⁹ Betrachtet man die Statuten, so fällt auf, daß an mehreren Stellen vermerkt wird, die Studenten sollen sich an den Scholaren, die im Haus der Brüder wohnen (*scolares in domo fratrum*), ein Beispiel nehmen.⁵⁰ Es geht bei der erwähnten *domus fratrum* nicht um das Haus der Brüder selbst, sondern um eine später gebaute *domus nova*, auch *domus pauperum* genannt, in der Studenten unter Aufsicht der Brüder untergebracht waren, um eine *bursa* also wie die *bursa cusana*.⁵¹ Dietrich von Xanten war mit der Situation in Deventer nicht vertraut. Er hätte sonst das Vorbild der Visitatoren nicht benötigt. Es müssen also auch hier die Visitatoren gewesen sein, die sich durch ihre bereits bestehenden Kontakte mit der Stadt und den dortigen Brü-

Analecta, 65 (quaedam bursa im Jahre 1400), 66 (una bursa im Jahre 1410), 141 (scholares in Nova Domo im Jahre 1466—zum Domus Nova, einem Haus für Schüler, siehe R.R. Post, *The Modern Devotion*, Leiden 1968, 204) und Thomas von Kempen, *Dialogi noviciorum* in: *Opera omnia*, Band 7, 318 (hospitium in domibus devotorum clericorum). Zu diesen und anderen Quellen siehe de Hullu, *Bescheiden*, 90–93; R.R. Post, ‚Studien over de Broeders van het Gemeene Leven‘, in: *Nederlandsche Historiebladen*, 1 (1938), 304–335, bes. 318–328, und Post, *Scholen en onderwijs*, 168. Die Brüder vom Gemeinsamen Leben betreuten auch Schüler, die bei Einwohnern der Stadt untergebracht waren. Das letzte war eher Regel als Ausnahme, vor allem gegen Ende des fünfzehnten Jahrhunderts, als in Deventer mehr als zweitausend Studenten die Schule besuchten. So behauptete Rudolphus Dier von Muiden in seinem *Scriptum de magistro Gherardo Grote*, fast alle Bürger der Stadt Deventer hätten Schüler zu Gast, *ibid.*, 23: ‚Et pene omnes cives (...) habebant in domo sua unum pauperem scholarem (...).‘

⁴⁸ Siehe den Text in Anm. 42.

⁴⁹ Marx, Nikolaus von Cues, 240: ‚(...) prescriptus magister Theodoricus de xantis pro tempore rector pro se et suis successoribus rectoribus dicti hospitalis de consilio peritorum necnon prefatorum priorum visitorum infrascriptas institutiones fecit et ordinavit (...).‘

⁵⁰ Marx, Nikolaus von Cues, 240 §3 (‚ad instar scolarium in domo fratrum dicti opidi residentium‘), 241 §6 (‚prout scolares in domo fratrum habitantes‘), 242 §8 (‚ad instar clericorum et scolarium habitantium in domo fratrum dicti opidi daventriensis‘).

⁵¹ Post, *The Modern Devotion*, 204.

dern vom Gemeinsamen Leben haben leiten lassen. Niederwerth war dem Windesheimer Generalkapitel unterstellt.⁵² Man konnte sich also aus.

Der Anstoß für die Gründung eines *collegium* in Deventer kam also nach aller Wahrscheinlichkeit von den Visitatoren. Womöglich haben sie auch die institutionelle Form näher bestimmt, denn die Form war abhängig von den Möglichkeiten, welche die Stadt bieten konnte oder wollte. Cusanus wird in den Statuten beschrieben als der Stifter, der das Vermögen zur Verfügung gestellt und die Anordnung zur Verwirklichung gegeben hat: *donavit, legavit et assignavit*.⁵³ Daß er selbst den Vorschlag zur Gründung eines *collegium* in Deventer gemacht habe, wie es die Worte *proposuit collegium* am Anfang der Statuten darstellen, ist in Anbetracht der obigen Ergebnisse höchst unwahrscheinlich. Die Formulierung ist vielmehr als ein Ehrenerweis an den Stifter zu verstehen, dessen Andenken mit der Gründung der *bursa* für die Nachzeit gesichert werden sollte.

Die eigentlichen Statuten, die auch in einer volkssprachlichen Fassung überliefert sind, geben Einblick in die angestrebte Einrichtung der *bursa*, wie etwa die Verwaltung durch Rektor, Visitatoren und Magister, und beschreiben die Aufgaben der untergebrachten Studenten.⁵⁴

Die oberste Leitung der *bursa* oblag dem Rektor des Hospitals zu Kues. Er bestimmte auch, welche Studenten in die *bursa* aufgenommen werden sollten.⁵⁵ Der eigentliche Sitz der Verwaltung war damit nicht Deventer, sondern Kues. Das hatte einen praktischen Grund, denn mehr als die Hälfte der Studenten sollte aus Kues und Umge-

⁵² *Monasticon Windeshemense*, 2, 317. Das Kloster wurde von Kanonikern aus Zwolle gegründet, das Baseler Konzil nahm seine Stiftung im Jahre 1433 an.

⁵³ Marx, Nikolaus von Cues, 239.

⁵⁴ Einen interessanten Vergleich bieten die Bestimmungen anderer Bursen. Die Studienstiftung des Johannes de Lovanio weist bezüglich der Bestimmungen für Studenten mehrere Ähnlichkeiten mit der *bursa cusana* auf. Siehe Habets, *De Studiebeurzen*, 64–65. Statuten weiterer Bursen sind in diesem Werk als Anlage gedruckt, *ibid.*, 175–273. Ein überliefertes Inventar der *bursa cusana* aus dem Jahre 1566 (Deventer, Stadsarchief en Athenaeumbibliotheek, Rep I 409) gibt Aufschluß über den dort geführten Haushalt. Näheres dazu in de Hullu, *Bescheiden*, 98. Zur volkssprachlichen Fassung der Statuten siehe Anm. 36 weiter oben.

⁵⁵ Das wird am Anfang des Abschnitt über die Scholaren eigens hervorgehoben. Siehe Marx, Nikolaus von Cues, 241 §4: *Item ordinatum est, quod ipsi viginti scolares et quilibet eorum, qui ad dictum collegium (sc. in opido Daventriensi) per rectorem hospitalis suprascripti (sc. in Cusa) instituentur, ad quem rectorem hospitalis pro tempore ipsa institutio scolarium spectabit et pertinebit, debent (...)*.⁶

bung stammen.⁵⁶ Die übrigen Plätze waren für Studenten aus solchen Städten vorgesehen, in denen der Kardinal Pfründen genossen hatte.⁵⁷ Deventer wird dabei nicht genannt. Die Stadt bekam jedoch das Recht zugesprochen, drei Studenten vorzuschlagen, damit sie sich besonders um die *bursa* und ihre Bewohner kümmerten: *ut affectiores sint ad predictum collegium et diligenter oculum habeant ad ipsos scolares.*⁵⁸

Die Aufsicht an Ort und Stelle wurde zwei Provisoren anvertraut, die vom Rektor ernannt wurden und in der Nähe der *bursa* wohnen sollten. Die Provisoren stellten einen Magister an, der mit seiner Familie in der *bursa* untergebracht wurde und die Studenten zu betreuen hatte.⁵⁹

Die für den Lebensunterhalt notwendige Rente wurde von der Stadt in drei Raten an die Provisoren gezahlt, wie auch die Stadtrechnungen belegen. Die Provisoren reichten das Geld an den Magister weiter, der es für die *bursa* verwendete. Jede Zahlung hatte der Magister bei den Provisoren zu verantworten.⁶⁰

Das von Cusanus ursprünglich vorgesehene Stipendium von zehn Rheinischen Gulden pro Student zeigte sich bei näherer Betrachtung als zu gering. Es reichte lediglich für Unterkunft und Verpflegung aus. Der Student hatte deshalb nach den Statuten eine eigene finanzielle Leistung von drei Gulden zu erbringen, die er dem Magister oder den Provisoren zu überreichen hatte. Aus dieser Summe von insgesamt 60 Gulden wurde das Gehalt des Magisters gezahlt, eine Praxis, die auch an anderen Bursen üblich war. Der Magister war ökonomisch von den Studenten abhängig, die offensichtlich nicht ganz ohne Mittel waren, auch wenn sie als *pauperes* bezeichnet werden.⁶¹ Zahlte der Student

⁵⁶ Ibid., §5: ‚Item reliqui (sc. duodecim) scolares instituendi ad dictum collegium debent capi de locis circumiacentibus circa prescriptum hospitale in cusa (...).‘ Auch bei der Studienstiftung des Johannes de Lovanio kamen die meisten Studenten aus dem Geburtsort des Stifters. Siehe Habets, De Studieburzen, 65.

⁵⁷ Diese Bestimmung ging auf eine Anordnung des Cusanus zurück. Siehe ibid. §5: ‚Item iuxta intentionem prescripti domini Cardinalis ordinatum est, quod aliqui horum viginti scolarium pauperum debent presentari rectori hospitalis pro tempore, qui rector eos ulterius instituere debet ad dictum collegium, a locis in quibus dictus dominus Cardinalis, dum vixit, fuit beneficiatus.‘

⁵⁸ Ibid., §5.

⁵⁹ Ibid., 240 §2 und §3.

⁶⁰ Ibid., §3.

⁶¹ Ibid., 242 §7: ‚(...) annuus redditus seu census perpetuus 240 florenorum renensium iam emptus et pro dicto collegio cum viginti Scolaribus assignatus non videtur esse sufficiens (...). Et in principio cuiuslibet anni debet (sc. quicumque scolaris) magistro collegii (seu provisoribus) tres florenos Renenses pro aliis necessariis collegii tradere et deliberare (...).‘ Über das Schulgeld und die Gehälter der magistri informiert Post,

nicht, so konnte ihm der Aufenthalt in der *bursa* verweigert werden, und er wurde, wie die Statuten es formulieren, nach Kues zurückgeschickt. Diese Bestimmung zeigt, daß die *bursa* als eine Niederlassung des Hospitals zu Kues betrachtet wurde.⁶²

Der Magister repetierte nachmittags mit den Studenten die Lektionen, die morgens in der Schule behandelt worden waren. Die Statuten sprechen hier von *exercitia scolastica* und *lectiones repetere*.⁶³ Es läßt sich nicht mehr feststellen, wie die nachmittäglichen Repetitionen abgehalten wurden. Wahrscheinlich glichen sie den *Reparationes* und *Puncta*, wie sie an anderen mittelalterlichen Bursen benutzt wurden. In diesen Schriften wurde der Stoff repetiert und eingeübt zur Vorbereitung auf die Prüfungen.⁶⁴

Die wichtigste Tätigkeit des Studenten war der Besuch der Schulen in der Stadt. Eine eindeutige Angabe, welche Schulen gemeint sind, fehlt jedoch. Es wird von *frequentare scolas particulares* gesprochen, wobei die Mehrzahl auffallend ist. Offensichtlich gab es nach Meinung des Verfassers der Statuten zu der Zeit mehrere Institutionen, die als Lehranstalt für die Scholaren der *bursa cusana* in Betracht kamen.⁶⁵ Ausdrücklich wird hinzugefügt, die Scholaren sollen die Schulen besuchen

Scholen en onderwijs, 130–132. Zur Bedeutung des Begriffs *scolaris pauper* an mittelalterlichen Schulen und Universitäten siehe Schwinges, *Deutsche Universitätsbesucher*, 441–465.

⁶² Marx, Nikolaus von Cues, 242 §7: ‚(...) si tales florenos, sicut prescribitur, non tradiderit, poterit ex tunc a collegio proiici et ad rectorem hospitalis supradicti (sc. in Cusa) remitti.‘ Ob in der Praxis auch die Studenten, die nicht aus Kues oder Umgebung kamen, nach Kues zurückgeschickt wurden, ist unklar. Nach den Statuten sollte dies jedenfalls geschehen.

⁶³ Marx, Nikolaus von Cues, 240 §1 und §3. Auch in der von Johannes de Lovanio gestifteten Burse wurden Übungen abgehalten. Siehe Habets, *De Studiebeurzen*, 65.

⁶⁴ Zur Gattung der *Reparationes* siehe M.J.F.M. Hoenen, ‚The *Reparationes totius philosophiae naturalis* (Cologne 1494) as a source for the late medieval debates between Albertistae and Thomistae‘, in: *Documenti e studi sulla tradizione filosofica medievale*, 4 (1993), 307–344.

⁶⁵ Marx, Nikolaus von Cues, 242 §8: ‚Item prescripti XX scolares debent manere et habitare in dicto collegio atque frequentare scolas particulares ibidem (...).‘ Die Verwendung des ‚ibidem‘ beschränkt den Ort der Schule auf Deventer und schließt Besuche in Zutphen, Zwolle oder Emmerich aus. Zusätzliche Belege für die Existenz mehrerer Schulen zu Deventer in der Zeit um 1469 sind mir nicht bekannt. Womöglich differenzierte der Verfasser zwischen dem normalen Studiengang, wie er von der septima bis zur tertia absolviert wurde, und der oberen Stufe, welche die secunda und prima umfaßte. Erst am Anfang des sechzehnten Jahrhunderts sind zwei weitere Schulen bezeugt, die eine in einer bursa der Brüder vom Gemeinsamen Leben, die andere in der bursa cusana. Die dortigen Lehrgänge wurde jedoch bald zugunsten des Unterrichts in der Stadtschule verboten. Dazu Post, ‚Studien over de Broeders van het

und wissenschaftlich und moralisch erzogen werden *ad instar scolarium in domo fratrum dicti opidi residentium*. Sie bekamen also eine Ausbildung nach dem Vorbild der Scholaren, die in einem Haus der Brüder vom Gemeinsamen Leben untergebracht waren.⁶⁶

In inhaltlicher Hinsicht wird nur die Grammatik als Fach erwähnt. Damit war die unterste Stufe des Unterrichts angesprochen, wie es in den *studia particularia* gegeben wurde.⁶⁷ Vorgesehen war freilich, daß die Scholaren der *bursa cusana* das ganze Curriculum von unten bis oben absolvieren konnten. In den Statuten wird als Bedingung für die Aufnahme in die *bursa* gestellt, der Student solle zumindest in die *septima* gehen können, also die Fähigkeit haben, die Grundstufe zu besuchen.⁶⁸ Nach zwei Jahre folgte die Logik, die anhand der *Summulae* des Petrus Hispanus studiert wurde.⁶⁹ An den meisten Schulen gab es nur fünf Stufen, wobei die *tertia* als höchste galt. Deventer war jedoch eine Ausnahme. Dort wurden gelegentlich sogar die beiden oberen Stufen angeboten, die *secunda* und *prima*, die den ersten Jahren der Artistenfakultät entsprachen.⁷⁰ Das Stipendium galt für sieben Jahre, so daß die Studenten der *bursa cusana* bis zur obersten Stufe, der *prima*, aufsteigen konnten.⁷¹

Gemeene Leven⁴, 320, und Post, Scholen en onderwijs, 73. In der volkssprachlichen Fassung der Statuten wird in der Einzahl von ‚die scoele toe deventer‘ gesprochen. Siehe Linskens, Nicolaas Chryppfs van Cusa, 31.

⁶⁶ Marx, Nikolaus von Cues, 242 §8.

⁶⁷ Marx, Nikolaus von Cues, 239: ‚In quo collegio iuvenes scolares possent in fundamentis gramaticalibus (...) instrui, prout in illis studiis particularibus fieri solet.‘ Die Grammatik wurde unterrichtet anhand der *Ars minor* des Donat und des *Doctrinale* des Alexander de Villa Dei. Beide Werke wurden auch in der Stadt gedruckt, sogar in vielen Auflagen: sechs der *Ars minor* und fünfundfünfzig (!) des *Doctrinale*. Siehe *Incunabula printed in the Low Countries. A Census*, hrsg. von G. van Thienen und J. Goldfish, Nieuwkoop 1999 (*Bibliotheca Bibliographica Neerlandica*, 36), 26–34 (*Doctrinale*), und 157–159 (*Ars minor*). Über den Unterricht an den mittelalterlichen Schulen informiert Post, *Scholen en onderwijs*, 82–154.

⁶⁸ Marx, Nikolaus von Cues, 241 §4: ‚(...) apti, ut saltem in septimo loco collocari possint.‘

⁶⁹ Auch dieses Buch wurde zu Deventer gedruckt. Es erschien in zehn Auflagen. Siehe *Incunabula printed in the Low Countries*, 244–245 (n. 1327–1336). Über das vollständige Programm der Deventer Buchdrucker in der Zeit von 1477 bis 1500 informiert *ibid.*, 471–491. Hervorzuheben sind die *Auctoritates Aristoteles* (n. 298–299) und das *Manuale Scholarium* (n. 1547–1548), die beide drei Auflagen hatten.

⁷⁰ Post, *Scholen en onderwijs*, 101.

⁷¹ Marx, Nikolaus von Cues, 241 §4: ‚Qui scolares sic instituti poterunt in dicto collegio stare et permanere salvis ordinationibus huiusmodi usque ad septimum (annum), nisi ante facti fuerint primarii.‘ Das von Johannes de Lovanio gestiftete Stipendium galt ebenfalls für sieben Jahre. Siehe Habets, *De Studiebeurzen*, 64–65. Die Universitäts-

In den Statuten wurde die Sorge um die wissenschaftliche Ausbildung mit der Verantwortung für die tugendhafte Erziehung der Studenten verbunden. Auffallend ist sowohl die Bestimmung, nach der die Studenten in Reihen zu zweit (*bini et bin*) in die Schule und in die Kirche gegen sollten—ein Benehmen, das auch aus anderen Schulordnungen bekannt ist—, als auch die lange Liste mit Gesängen und Gebeten, die nach dem Essen gesprochen werden sollten.⁷² Darüber hinaus hatte der Magister, der in diesem Zusammenhang als *rector collegii* bezeichnet wurde, die Studenten zu bitten, den Stifter Cusanus in ihre Gebete einzuschließen und des *collegium* zu Deventer wie des Hospitals zu Kues zu gedenken, wenn sie später einmal reich und gut situiert wären (*dum ad maiora pervenerint*). Ob das tatsächlich zu einem Zuwachs des Stiftungsvermögens geführt hat, ist unbekannt.⁷³

Damit sind die frühesten Dokumente zur *bursa cusana* vorgestellt. Die späteren Berichte und Urkunden, derer es nicht wenige gibt, die jedoch bezüglich der Rolle des Cusanus nichts Neues hinzufügen, möchte

ten hielten solche Absolventen in der Regel für imstande, an ihren Examina teilzunehmen. Die Kölner Magister schrieben in einem Brief aus dem Jahre 1425 über die Studenten der *studia particularia*, ediert in F. Ehrle, *Der Sentenzenkommentar Peters von Candia des Pisaner Papstes Alexanders V.*, Münster 1925, 283: '(...) nonnulli ex merito sue scientie forent digni gradu bacularitus aut in propinquo ad honorem licentie assumendi.'

⁷² Marx, Nikolaus von Cues, 242 §8. Zu den alten Schulordnungen der Stadt Deventer siehe J. Schoppen, 'Oude schoolreglementen in Deventer', in: K. van het Reve, *Waarom Russisch leren?*, Deventer 1991, 23–46, bes. 27. Bei den Wallfahrten nach Mont-Saint-Michel im Jahre 1458 gingen die Kinder ebenfalls in Reihen zu zweit. Dionysius der Kartäuser betrachtete dieses Verhalten der Knaben und Mädchen als besonderes Zeichen der Gottergebenheit (*signum cuiusdam praecipue devotionis*). Zu den Wallfahrten und dem Benehmen der Kinder siehe M.J.F.M. Hoenen, 'Denys the Carthusian and Heymeric de Campo on the Pilgrimages of Children to Mont S. Michel in France (1458), with a first edition of Denys's Epistola de cursu puerorum and Heymeric's Determinatio super peregrinatione multorum iuvenum', in: *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Age*, 61 (1994), 387–418, bes. 392–393 und 409.

⁷³ Marx, Nikolaus von Cues, 242 §8: '(...) rector collegii ammonere debet scolares, ut (...) in suis orationibus memoriam (faciunt) ipsius domini cardinalis sui fundatoris. Et dum ad maiora pervenerint, habent collegium istud et hospitale sancti nicolai iuxta mosellam in memoria et recordatione.' Beim Ableben eines Studenten sollten seine dort befindlichen Mobilien in den Besitz der *bursa cusana* übergehen, *ibid.*, 243 §10: '(...) quidquid talis scholaris in rebus mobilibus post mortem suam in dicto collegio reliquerit, hoc totum cedere debet in proprietatem et utilitatem dicti collegii.' Das oben genannte Inventar aus dem Jahre 1566 (Deventer, Stadsarchief en Athenaeumbibliotheek, Rep I 409) kann somit über den Besitzstand der in der Burse untergebrachten Studenten Aufschluß geben.

ich bei einer anderen Gelegenheit besprechen.⁷⁴ Stattdessen werde ich den bisherigen Ertrag in mehreren Thesen zusammenfassen und einen Ausblick auf die weitere Entwicklung der *bursa cusana* bieten:

1. Die Entscheidung für Deventer als Ort der *bursa* geht nach aller Wahrscheinlichkeit nicht auf einen Wunsch des Cusanus zurück, sondern wurde von den Visitatoren des Hospitals zu Kues veranlaßt. Die Stiftung bezeugt also nicht, daß Cusanus eine besondere Beziehung zu Deventer gehabt hat, der er auf diese Weise Ausdruck verleihen wollte. Sie kann auch nicht ins Feld geführt werden, um die These zu bekräftigen, Cusanus sei in Deventer zur Schule gegangen.⁷⁵

2. Die institutionelle Form der *bursa* als *domus studentium* ist erst nach dem Hinscheiden des Kardinals festgelegt worden. Wahrscheinlich haben dabei die bereits zu Deventer existierenden *bursae* als Beispiel gedient. Hinzu kommt, daß die Stadt schon Erfahrungen mit der Verwaltung von Stiftungsvermögen auf Rentenbasis hatte, wie aus anderen Quellen hervorgeht.⁷⁶ Dietrich von Xanten war also nicht der erste Magister, der in Deventer über eine solche Rente mit der Stadt verhandelte.

3. Aus einem Brief der Visitatoren an die Stadt, geschrieben am 7. November 1507, geht hervor, daß die Studenten nur noch fünf Jahre an der *bursa* verblieben und nicht wie am Anfang sieben.⁷⁷ Wahrscheinlich existierte zu der Zeit in Deventer keine *secunda* und *prima* mehr. Das wird durch andere Dokumenten bestätigt. Erst nach 1552 gab es wieder eine *secunda*, aber immer noch keine *prima*.⁷⁸ Die besten Ausbildungsmöglichkeiten bestanden also am Ende des fünfzehnten Jahrhunderts,

⁷⁴ Über die Archivlage informiert Übersicht über den Inhalt der kleineren Archive der Rheinprovinz, Band 4/2, bearb. von J. Krudewig, Köln 1912, 257–283.

⁷⁵ Auch Bedenken in dieser Hinsicht bei Meuthen, ‚Cusanus in Deventer‘, 40–42.

⁷⁶ Es handelte sich um eine im Jahre 1465 gekaufte Erbrrente zur Unterstützung der Armen im ‚sunte Augustinus huysken‘ und von ‚arme klerckeskens in heren Oetgres huys.‘ Näheres zu dieser Rente in de Hullu, Bescheiden, 62.

⁷⁷ Das läßt sich einer in dem Brief genannten Bestimmung entnehmen, nach der die Schüler nur noch fünf Jahre Schulgeld zahlen mußten. Siehe Deventer, Stadsarchief en Athenaeumbibliotheek, MA Inv. Nr. 6–98 (1507) (Alte Bezeichnung: Deventer, Stadsarchief, 1040) ‚Auch zwene goltgulden Iglichs Iairs vunff Iair langk zu sture der obergeruter Bursen (...).‘

⁷⁸ Post, Scholen en onderwijs, 101.

als die Studenten bis zur *prima* aufsteigen konnten. In diesem Zeitraum wird auch der intellektuelle Höhepunkt der *bursa cusana* anzusetzen sein.

4. Eine Liste mit Namen der Studenten, die in der *bursa cusana* gewohnt haben, ist nicht überliefert, zumindest nicht im Deventer Archiv. Damit wird es wohl kaum möglich sein, anhand von biographischen Studien zu ermitteln, wie das Leben in der *bursa* die Studenten prägte und welche Wirkung die *bursa* auf die späteren Karrieren der Studenten ausübte. Auch über die Herkunft der Studenten ist nichts Näheres bekannt.⁷⁹ Nach Abschluß der Schule werden sich wohl einige für die Weiterbildung an einem *studium generale* entschlossen haben. Köln kommt dann als erstes in Betracht. Die Niederlande gehörten bis in die frühe Neuzeit hinein zu den wichtigsten Einzugsbereichen dieser Universität.⁸⁰

5. Ob die Studenten das Schrifttum des Kardinals zur Kenntnis genommen haben, ist nicht festzustellen. Anzunehmen ist jedoch, daß dies nicht der Fall war, denn die Ausbildung war nach scholastischen Vorgaben modelliert, zumindest im Mittelalter. Die aristotelische Logik des Petrus Hispanus, die in der Schule gelehrt wurde, hätte sich mit der *coincidentia oppositorum* der *Docta ignorantia* nicht gut vertragen.⁸¹ Dennoch herrschte keine Unwissenheit über den Stifter. Sein Bildnis war über der Eingangspforte befestigt, und ihm wurde im Gebet ein ehrendes Andenken bewahrt.⁸²

6. Das Geschick der *bursa* ist von den Auseinandersetzungen zwischen der Stadt und dem Hospital zu Kues bestimmt, deren Hauptgegenstand die Zahlung der Rente war. Die Streitigkeiten dauerten bis zum neunzehnten Jahrhundert an, in dem die Akten über die Stiftung end-

⁷⁹ Die einzigen diesbezüglichen Hinweise lassen sich den Statuten entnehmen, in denen eine bestimmte Anzahl an Plätzen für Studenten vorgesehen war, die aus jenen Städten stammten, in denen der Kardinal Pfründen genossen hatte. Es handelt sich hierbei um Orte in den Diözesen Lüttich und Trier. Siehe Marx, Nikolaus von Cues, 241 §5.

⁸⁰ Schwinges, Deutsche Universitätsbesucher, bes. 280 und passim.

⁸¹ Der Angriff des Johannes Wenk auf die *Docta ignorantia* und die Antwort des Cusanus, wie sie in der *Apologia* formuliert wurde, bezeugen das hinreichend. Zur Bedeutung dieser Debatte siehe K. Flasch, Nikolaus von Cues. Geschichte einer Entwicklung, Frankfurt am Main 1998, 181–194.

⁸² Siehe Marx, Nikolaus von Cues, 240 §1 und 242 §8.

gültig geschlossen wurden.⁸³ Geht man bis zum ersten belegten Kontakt zwischen Cusanus und der Stadt zurück, so stand diese Begegnung bereits unter dem Zeichen einer Unstimmigkeit in finanziellen Angelegenheiten. Die Stadt hatte die Bereitwilligkeit des bei seinem Einzug im Jahre 1451 so reichlich bewirteten Kardinals falsch eingeschätzt. Sie bekam die von ihr begehrte Urkunde mit dem Ablass nicht und war enttäuscht. Die Verwaltung des Stiftungsvermögens bot ihr eine Gelegenheit, die Rechnung zu begleichen. Bereits sehr früh kamen die ersten Klagen darüber, daß die Stadt die Rente nur *cum diminutione notabili* (mit großen Abzügen) und *in grave praeiudicium scholarium* (zum schweren Schaden für die Studenten) zahle.⁸⁴ Das ist leider kein schöner Schluß für die jetzige Darstellung. Aber vielleicht wird ja die Erforschung der späteren Geschichte der *bursa cusana* zu einer positiveren Deutung des Verhältnisses zwischen Stadt und Burse Anlaß geben können.⁸⁵

⁸³ Marx, Nikolaus von Cues, 219–220. Die Geschichte der *bursa cusana* aus Deventer Perspektive schrieben im Jahre 1861 die Kuratoren des Athenaeum. Sie ist abgedruckt in: Verslag van Burgemeester en Wethouders aan den Raad der Gemeente Deventer omtrent den toestand der gemeente in 1861, Deventer 1862, 56–67. Näheres zur *bursa cusana* im neunzehnten Jahrhundert gibt auch: Gids voor Deventer en omstreken, Deventer 1901, 224–226.

⁸⁴ So schrieb Papst Innozenz VIII. an die Stadt im Jahre 1491. Der Brief steht im Anhang.

⁸⁵ Ich danke Guy Guldentops, Janneke Huitink, Clemens Hogenstijn, Anton Weiler, Peter Nissen und Jan Cornelis Bedaux für freundliche Hinweise. Sigrid Müller und Nadja Germann haben den Text sprachlich durchgesehen.

ANHANG

*Brief des Papstes Innozenz VIII an die Stadt Deventer 1491*⁸⁶

Innocentius, episcopus, servus servorum Dei, dilectis burgimagistris et consulatui oppidi Daventriensis Traiectensis diocesis salutem et apostolicam benedictionem.

Intelleximus quod ex ordinatione testamentaria bonae memoriae Nicolai de Cusa cardinalis, dum viveret, tituli sancti Petri ad vincula, de pecuniis ipsius cardinalis in oppido vestro ordinatum et fundatum sit notabile collegium pauperum scholarium inibi in scholis nutriendorum perpetuis temporibus et quod reditus ad hoc deputati de consensu omnium vestrum et communitatis vestrae empti fuerunt super oppido vestro, quod profecto ad universitatis vestrae honorem et decorem cedit non parvum.

Verum informati sumus quod officarii vestri habentes a vobis commissionem solvendi huiusmodi reditus pro usu pauperum scholarium solutionem ipsam hactenus semper fecerunt cum diminutione notabili et non iuxta inscriptiones vestras desuper factas et per nos auctoritate apostolica confirmatas in grave praeiudicium scholarium et non sine aliquo onere conscientiarum vestrarum.

Ad vos enim spectat, ut pia testatoris voluntas iuxta vestras inscriptiones integra observetur, providere, praesertim cum per litteras felicis recordationis Sixti papae IV praedecessoris proventus tam dicti collegii Daventriensis quam hospitalis de Cusa, a quo collegium illud dependet, sub poena excommunicationis latae sententiae in alios usus, quam per fundatorem ordinati sunt, converti non debeant.

Credimus hoc hactenus vobis immo insciis esse factum. Sed nunc, postquam litteris nostris vobis innotuerunt, pro vestro honore et conscientiarum exoneratione ea ulterius tollerare non debetis. Quare hortamur vos in Domino quatenus deinceps solutionem ipsam fieri ordinetis iuxta tenorem inscriptionum litterarum vestrarum. Alioquin facere non possemus quin in tam pio negotio pro iustitia et conservatione fundationis opportunius provideremus.

Datum Romae apud s. Petrum anno Incarnationis Domini MCCC-CXCI Kal. Junii, Pontificatus nostri Anno VII.

⁸⁶ Siehe die Anm. 18 und 84. Der Brief ist erhalten in: Deventer, Stadsarchief en Athenaeumbibliotheek, MA Inv. Nr. 314, Reg. Nr. 273, G.I. 731 (1491 Juni 1). Ich habe ihn vollständig abgeschrieben.

This page intentionally left blank

PART TWO

CUSANUS AND CONCILIARISM

This page intentionally left blank

NICHOLAS OF CUSA ON HARMONY,
CONCORDANCE, CONSENSUS AND ACCEPTANCE AS
CATEGORIES OF REFORM IN THE CHURCH, IN *DE
CONCORDANTIA CATHOLICA*.

ANTON G. WEILER

1. *Harmony*

Nicholas's treatise *De concordantia catholica*,¹ 'on all-embracing agreement', was written in the context of the council of Basle (1433). The treatise intends to bring forward some fundamental ideas concerning the restoration of the profound divine harmony in the church (*de illa profunda divina ecclesiae harmonia*). He expresses these intentions in the first sentence of book I: 'Because for a man who has some knowledge, however small the genius might be he has received from above, fundamental things can easily be called forward and made clear, I will say a few words about that profound divine harmony in the church.'² And immediately after that, he introduces the word *concordantia*, which is the core concept of his work, expressed in the title: *De concordantia catholica*.

A brief sketch of the historical situation in the Roman Catholic Church in the fourteenth and the first three decades of the fifteenth centuries is needed to understand Nicholas's efforts in this direction. The papal Curia in Avignon had gained almost complete control over the appointment of bishops, canons and parish priests. Clerical income such as taxes, benefices and prebends, even including those of university students, were determined by pontifical officials. The centralisation of power in church government, enhanced by the frequent appeals to the Roman see, gave rise to many complaints, as the practice of 'ruling from above' became more and more firmly established. Voices were heard that only a mobilisation of forces slumbering in the local

¹ *Nicolai de Cusa Opera Omnia*. XIV 1-4, ed. Kallen Gerhard, Hamburg (Felix Meiner) 1959-1968 (quoted as *DCC* with number of volume, section and page).

² 'Quia facile scienti fundamenta patescere possunt elicienda, quantum minimo ingenio ex alto dabitur, de illa profunda divina ecclesiae harmonia perpauca dicam.' (*DCC* I 4, 29).

churches could offer any real hope to restore good relations between the local Christians, the clergy and their hierarchical leaders.

Especially the appointment of bishops was a matter of constant friction between the central power and the local interests. Both Avignon and Rome many time had refused to recognise locally elected bishops, had sent complete strangers as bishops to dioceses, or had transferred bishops after a short time, replacing them by others. On the other side, the election of bishops was most of the time a matter of dispute between local interest groups, factions of nobility and higher clergy. These practices caused profound unease, making clear how central government thoroughly failed to understand the need for harmony and concordance between the community and its leader. The Netherlands had known such affairs during the so-called Schism of Utrecht (1423–1432), when Zweder van Kuilenburg and Rudolf von Diepholt disputed each other the see of Utrecht, in which conflict the pope appointed Rhabanus von Helmstedt, bishop of Speyer.³ In Trèves (Germany) the candidate chosen by the cathedral chapter, Jacob von Sierck, himself a member of the chapter, opposed the candidate of the nobility, Ulrich von Manderscheid. But the pope put forward the bishop of Speyer already mentioned, now as a candidate for the see of Trèves. In that situation, the cathedral chapter supported the candidacy of Ulrich von Manderscheid.⁴

Now, Nicholas of Kues was present at the council of Basle to plead Manderscheid's case. If it could be proved that a bishop, according to reason, to divine and natural law, but above all according to the practice of the ancient Church, ought to rely on the consent of the members of his community, and that this consent ought to be expressed by his election, then Manderscheid's case was won. Harmony and concordance would be restored.⁵

Nicholas' argument in *De concordantia catholica*, however, goes far beyond the purely local sphere of for instance problems in Utrecht or Trèves. He intensifies his concept of ecclesiastical harmony by connecting it to an all-embracing vision of the spiritual harmony, which flows from God in all his subjects, not only in creation, but also in the predestination of men and women to become children of God in Jesus

³ Post (*Kerkgeschiedenis*) II, 1–14.

⁴ Kallen (*DCC* I) ix–x.

⁵ Weiler Anton (Nicholas of Cusa) 95; Idem: (Nicolaas van Kues over keuze) 103; (= *Middeleeuwen voorbij*) 167.

Christ. This 'sweet concordantial spiritual harmony' (*illa dulcis concordantialis harmonia spiritualis*) flows in all members created and united, and is reduplicated in the harmonious peace (*harmonicam pacem*) established in Christ's descending from heaven, in order to fulfil everything.⁶ The Christian Neoplatonic conception of the divine work of creation and redemption is clearly present from the beginning of his treatise. It is one of the fundamentals he wanted to make clear.⁷

In order that men may achieve this eternal, very concordant union (*concordantissimam unionem*) by faith, there is a gradually differentiating concordance in the church (*gradualem differentem concordantiam ecclesiasticam*), where some are apostles, some bishops, some doctors, etc. All being and living is constituted by *concordantia*, but all concordance is a concordance of differences (*concordantia differentiarum*). Christ is the bride of the church, which is constituted through the unity with Christ, by the concordance of all rational beings to Him alone in plurality among themselves, according to various gradations.⁸ By harmony of powers and authorities of the ministers in the church, the one body adheres to its head, Christ. In the same way there is harmony between the *ecclesia triumphans, dormiens et militans*.

2. Variety

But the connecting links between the members of the church have indeed various gradations. Here we find the second fundamental concept of Nicholas' vision of the Church.

There is one church, from the beginning to the end, as there is one Christ, Who alone, while He is the truth, is expressed by all the scriptures, by the signs and sacrifices according to place and time, although more clearly at one time than at another one. Here Cu-

⁶ 'Concordantia enim id est, ratione cuius ecclesia catholica in uno et pluribus concordat, in uno domino et pluribus subditis. Et ab uno infinitae concordantiae rege pacifico fluit illa concordantialis harmonia spiritualis gradatim et seriatim in cuncta membra subiecta et unita, ut sit unus deus omnia in omnibus. Sumus enim ab initio ad hanc supermirandam harmonicam pacem in adoptionem filiorum dei per Iesum Christum praedestinati, qui ideo descendit, ut adimpleret omnia.' (*DCC* I 4, 29–30).

⁷ Kallen (*DCC*) I 9, 33, n. ad 9, 1 sqq.

⁸ 'Unde haec est summa dicendorum, quod Christus est via, veritas et vita (*Ioh.* 1,4–6) et omnium creaturarum caput, maritus sive sponsus ecclesiae, quae per concordantiam creaturarum omnium rationabilium ad eum unum et inter se plurium constituitur secundum varias gradationes.' (*DCC* I 8, 33).

sanus argues, quoting St. Augustine *ad Deogratias*, that the variety of forms nevertheless is the manifestation of one and the same religion.⁹ This is for Cusanus a very determining concept, which will guide him through his treatise *De pace fidei*: ‘*una religio in rituum varietate*’ is the fundamental concept for the dialogue between various religions.¹⁰ There is one Christ, there is one church, although there is a variety of forms in which this one Christ and this one church is represented. The ideas of harmony and gradual diversification are the leading concepts, which Cusanus uses to conquer the specific particularities obstructing the *concordantia*. There is gradation flowing from Christ, true God and man, from the beginning of the world until the first man; there is also gradation from Him to and until the last man. Nicholas says: ‘This is the root of our true concern: while the Word is the Wisdom of the Father, and the Wisdom is life, then every rational creature, which stays and shall stay in life, necessarily will adhere to the Word.’¹¹ We will come back to this position in the end of this paper.

3. *Harmony and variety within the Catholic Church*

The church is the body of Christ, having various members with various offices. Pope, patriarchs and all the Christians constitute such a body. From the variety of members the hierarchy can be understood, which orders the body into the unity of concordance of one and many, in one head and several members. The whole body and each member participate in the vivifying Spirit, as far as every *fidelis* doing Gods will becomes one spirit with Him, by consenting. The *consensus* between man and wife constitutes marriage, in which they become one body; so it is in the church, in which every believer *per consensum* contracts a betrothal with regard to the consummation of the marriage to come,

⁹ ‘Et idem Augustinus ad Deogratias in secunda quaestione de diversitate sacrificiorum, ubi latissime tantam difficultatem aperiens dicit unum Christum ita diversis sacrificiis tempori et loco congruis exprimi, sicut in varietate linguarum idem pronuntiatur. Et haec varietas pro hominum salute a deo facta et praecepta existit, qui nunquam iustitiae pietatique mortalium deficit. Aliis enim tunc moribus et signis, aliis nunc, et prius occultius et postea manifestius, et prius a paucioribus, postea a pluribus una et eadem religio sanctificatur et observatur.’ (*DCC I* 14, 38–39).

¹⁰ Weiler Anton (Nicolaas van Kues en de oecumenische problematiek).

¹¹ ‘Et haec sit radix vera nostrae intentionis, quia verbum est sapientia dei patris, estque sapientia vita (Prov. 8,35), tunc omnis rationalis creatura, quae in vita remansit et remanebit, necessario verbo adhaerebit ...’ (*DCC I* 16, 40).

in eternal life. Giving his consent by faith, hope and love, man subjects himself to Christ, Who is life, truth and way, and so he becomes a member of the church, receiving the vital concordance.

The church receives its name from the unity and the ‘concordantial congregation’ (*ex concordantiali congregatione*, (DCC I 27, 48)) which is constituted by brotherly love. And although nothing is so much contrary to this fraternity as schism, nevertheless sometimes a variety of opinions without pertinacity goes with this unity: ‘For, although the one faith is the rope that binds together, nevertheless sometimes a variety of opinions without pertinacity goes together with unity.’¹²

Cusanus explains how the militant church is bound together by the sacraments and the priesthood; the priesthood is bound to Christ by the sacraments, the people to the sacraments by the priesthood. The highest hierarch in every part of the body contains in itself in a representative way the lower ranks. The parallel with an army and its captain, or with the constitution of civil society, is made clear by quotations from St. Jerome and St. Augustine. From Cyprian the famous text is quoted: ‘the bishop is in the church and the church in the bishop. And he who is not with the bishop, is not in the church.’¹³ We won’t argue now, in what way just this concept of unity of the church in the bishop, or, for that matter, in the pope, has given rise to totalitarian interpretations, in which the body of *fideles* is totally absorbed by the head.¹⁴ Cusanus’ interpretation just takes the other road.

¹² ‘Nam licet fides una sit funiculus colligantiae, tamen aliquando varietas opinionum absque pertinacia stat cum unitate.’ (DCC I 27, 48, ll. 5–6).

¹³ ‘Unde hoc est animadvertendum secundum Hieronymum (quoted in *Decretum D.* 93 c. 24 *Legimus*), quod, sicut exercitus sibi capitaneum constituit et ille tunc omnium consensum in se gestans una praesidentialis publica persona existit, ita et episcopus praesidens constituitur, 93 di. *Legimus*. Quare, sicut res publica est communis res populi, et res communis est res civitatis, et civitas est hominum multitudo in quodlibet vinculum concordiae redacta, ut scribit Augustinus ad Volutianum *De legum divinarum mutatione* (cf. Aug. *Ad Marcellinum*, PL 33, 529; CSEL 44, 135), ita se habet praesidens in cura pastoralis ad instar illius, cui res publica commissa est. Unde cuncti, qui subsunt curae, intelliguntur ita in praesidente uniti, ac si ipse esset anima una et ipsi corpus, quod anima habet animare. 37. Unde tales ita uniti cum pastore ecclesiam constituunt, ut eleganter scribit Cyprianus ad Florentium et Pupianum, cuius pars habetur 7. q. 1 *Scire debes* (*Decretum C.* 7 q. 1 c. 7): ‘Illi, inquiens, sunt ecclesia: plebs sacerdoti adunata et pastori suo grex adhaerens. Unde scire debes episcopum esse in ecclesia et ecclesiam in episcopo. Et si quis cum episcopo non sit, in ecclesia non est’. Haec ille.’ (DCC I 36–37, 56–57).

¹⁴ Cf. Weiler Anton (Deus in terris).

4. *Consensus*

Consensus by the believers is the main ingredient of his argument how to bring variety into harmony. Most of the time, and in normal circumstances, this consent is given silently.¹⁵ In public affairs, when he who is able to oppose does in fact not do it, he is understood to consent. So it is when the pope gives a church a bishop by way of reservation, and the man is not repudiated; the taciturnity transits into consent.¹⁶ ‘But nowadays’, says Cusanus, ‘the exorbitance in this kind of affairs begins to displease and contradiction arises.’¹⁷ In these circumstances the pope no longer generally can make reservations of benefices connected with election, unless a holy council would have given him this authority explicitly. Now, this is not the case. In proving his point, Cusanus recurs to general rules, preserved in canon law, which are fundamental for his position and his ideas on reformation in the Catholic Church.¹⁸ The pope cannot give a bishop to unwilling subjects, as pope Coelestinus in 428 wrote to the bishops of Gaul: ‘*Nullus invitis detur epis-*

¹⁵ *DCC* II 239, 282: ‘Et quia per tacitum consensum totius ecclesiae Romani pontifices reservationibus factis usi sunt nec sunt dati episcopi repudiati et reprobati, sicut tamen meo opinio reprobari poterant, tunc in consensum transivit taciturnitas, quod sufficit pro titulo eorum qui praefecti sunt.’

¹⁶ On the system of reservations in the Dutch Church during the papal Avignon administration see Post (*Kerkgeschiedenis* I) 274–285.

¹⁷ *DCC* II 240, 284: ‘Nunc autem exorbitantia ob varias laesiones displicere incipit et oritur contradictio.’

¹⁸ Ex quo patet quod, si invitis daretur episcopus, quoniam contra magnum syndodum est, quae per electionis viam statuit esse providendum, quod tunc reprobari posset sic datus. Et hoc probat textus 61 di. *Nullus invitis detur episcopus* ... qui dicit quod clerici facultatem habeant renitendi, si se contra huiusmodi decretum viderint praegravari. ... Et nullus detur invitis, ne plebs invita episcopum non optatum contempnat. ... si unum corpus spirituale constitui debet ex episcopo et plebe, tunc consensus necessarius videtur ... Igitur ex concordantia subsistit ecclesia; quare invitis praeses non recte praepositur, de quo pulchre 83 di. *Error*, [[*Error* correxii ex ed. Kallen *Esto*; D. 83 c. 3; *Error*, cui non resistitur, approbatur, et veritas, cum minime defensatur, obprimitur]] sed oportet quod ille qui praees, constituatur tacite vel expresse. Sin autem aliter praesumptum fuerit, viribus carere dubium non est, quia irritum est, 66 di. *Archiepiscopus*, qui est textus Anicii papae [[‘quia ille qui praees ab omnibus episcopis quibus praees debet constitui’]], qui dicit alibi [[cf. n. 20]]: ‘Oportet, qui omnibus praeses debet, ab omnibus eligatur.’ Electio autem consensui aequiparatur ... per eligentes inter ecclesiam et electum [matrimonium] contrahitur ... Et quia omnis cura reformationis stat in hoc, ut praesides, rectores et gubernatores boni constituentur, quoniam, qui lex animata esse debet in terris et bonus non est, quale periculum subiectis imminet, facile scire quisque potest. Unde in constituendis rectoribus ecclesiasticis, qui invitis dari non debent, divina praecepta sunt, ut per electionem procedatur. (*DCC* II 232–233, 275–277). The texts between [[]] are added by me, Wl.

copus.¹⁹ In a positive sense pope Anicius/Anicetus (154/55–166) said, according to Cusanus: ‘He who must preside over all, has to be elected by all (*Oportet, qui omnibus praesse debet, ab omnibus eligatur*).’²⁰

These famous texts recur time and again in his lucubrations. They form the hard core of his position, which in his eyes is in accordance with ancient canon law. For him it is clear that the eighth council (Constantinople IV, 869–870: abolishing the schism of Photius), in line with these papal statements, laid down the rule that a bishop should be provided for by election. Therefore the clergy has the faculty to resist when they are aggravated against this decree; the unwilling people should not come to contempt a bishop they do not want. He argues: The church, even every particular church, consists by *concordantia*. Therefore it is necessary, that all subjects of whom he is in charge, constitute him who is at the top, in office, by tacit or explicit consent.²¹

5. *Ad formam primam reducere: to reduce to the first form*

Cusanus argues that every constitution has its roots in natural law; so, just like civil law is constituted by consent, all coercion by authorities stems from the election and consensus of the subjects, because men and women are equally free by nature.²² He quotes from Roman law, but mostly he has won his convictions from a profound study of canon law, from a reorientation in the writings of the churchfathers and the practice of the ancient general councils. This orientation on ecclesiastical antiquity is in line with his idea about reform as such,²³ as he expressed in the *Reformatio generalis*, the concept of a papal bull: ‘The visitatores should take care to reduce those who are in need of reformation to the first form, say in general all Christians to the form they were covered with in baptism, when they became Christians.’²⁴ Reform in Christian

¹⁹ D. 61 c. 13. *Epist.* II, c. 5 in *Leon. M. Opp.* III, 270; Jaffé, n. 152; quoted by Cusanus in *DCC* II, 232 and 240.

²⁰ In fact a pseudo-Isidorian letter. Cf. D. 66 c. 1. Anicius papa in epist. ad episcopos Galliae. *Ep. Pseudoisid.* c. 2, based on a text from the council of Carthago, anno 429: ‘Archiepiscopus ... quia ille qui praest ab omnibus episcopis quibus praest debet constitui.’

²¹ Cf. n. 18.

²² See *DCC* I, Indices, c. xiv.

²³ Weiler Anton (Hervormingswil).

²⁴ ‘Visitatores curam habere debeant, reformandos ad formam primam reducere, puta generaliter omnes Christianos ad formam, quam induerunt in baptisate, dum

life is to reduce all Christians to the form they accepted in baptism. In this respect, the order of the Roman church should find its norm in the church of the time of the apostles and the great general councils.

In this respect also, the way of life of the Brethren of the Common Life, which he visited in Deventer in 1451 during his legacy to the Low Countries, fundamentally must have pleased him.²⁵ For the Brethren wanted to live according to the norm of the primitive church: *secundum primitivae ecclesiae normam*.²⁶ As a matter of fact, this orientation on the early church in order to bring about a reformation is found throughout the Middle Ages, and can be understood as the fundamental impulse for repeated efforts towards a Christian Renaissance. To name one example: Petrus Cantor in his *Verbum abbreviatum* formulated the thesis that the simple life of the early church is the norm also for the modern church ...²⁷

6. *Spiritual matrimony: consent and election*

The church is the bride of Christ, connected to Him in spiritual matrimony. And while according to Roman law, accepted by the Roman church, the *consensus* of man and wife as such fundamentally constitutes matrimony, so reason, natural and divine law, in order that one body will be constituted *ex subjectis et praesidente*, require for this spiritual matrimonial union which is the church, mutual consent, which can be had from election by all and the consent of the elect. From this concept Cusanus derives a procedural scheme of elections: the laity has to give consent in the election of pastors and curates; they give their consent in the election of a bishop by the vote of the clergy. The bishops elect their metropolitan with consent of the clergy; the metropolitans elect with consent of the bishops the legates, called cardinals, of their provinces, who assist the Roman pontiff. The cardinals with consent of the metropolitans finally elect the pope.²⁸ 'In this way the Roman

fierent Christiani.' Quoted by Iserloh (*Reform*) 8, from the edition of the *Reformatio generalis* by Ehses Stephan, in: *Historisches Jahrbuch* 32 (1911); 286.

²⁵ Weiler Anton (*Folgens de norm*) XXI, 8.

²⁶ *Ibid.*, XVII, 31, 159.

²⁷ *ML* 205, 89: 'quantum recesserimus a cunabulis primitivae ecclesiae ... ad commendationem ecclesiae primitivae, et blasphemiam modernae.' Cf. *ibid.*, 136B.

²⁸ 'Ad hoc enim, ut unum corpus in concordantia constitutur ex subjectis et praesidente, ratio et naturale ius simul et divinum exigunt in hac spirituali unione ma-

pontiff would have with him a continuous council (*continuum concilium*), normally representing the universal church, with which no doubt the church will be ruled excellently.²⁹

7. Representation

Surely, Cusanus does not deny that the pope represents the church. Indeed, every president represents, as in a general figure, his subjects. But this representation is most confuse with regard to the whole church; most explicit however in his daily council as in one body, in which the cardinals/legates are the principal members, so to say *pars corporis papae*.³⁰ All the rectors in the church should be constituted *per consensum*, as is required by divine and natural law. And then, from these gradual elections, we come to see that Peter rises from the *petra*, that is the church. This idea does not imply that the presidential power in its totality springs from the people. By divine grace he is president, who is elected by common consent. It is as within the natural body: the soul with regard to its moving and sensitive parts stems from matter, but with regard to its rational part it is from God. In the same way, so to speak, the priesthood takes from the believing people its moving, living and sensitive power by voluntary subjection; from God, however, it takes through the sacraments the power of the rational soul, that comes from above. And so the supreme power, through the medium of the elicited and transmitted power, may in sweet concordance influence in the body of the subjects all those elements that perform the salutary union with Christ.³¹

trimoniali consensum mutuum, quem ex omnium electione et electi consensu deprehendimus, recte sicut inter Christum et ecclesiam spirituale matrimonium ex consensu constituitur ... Ecclesia autem ext uxor sive sponsa presbyteri ... Unde si recta ordinatio servantur, tunc textus concilii Toletani ... cum similibus servari deberent, ut plebani et curati eligerentur aut saltem de eorum consensu utiliter provideretur ... et deinde concurrente eorundem laicorum consensu clerus episcopum ... et episcopi cum consensu (cleri) metropolitanum ... et metropolitani provinciarum cum consensu episcoporum legatos provinciarum assistentes Romano pontifici, qui cardinales vocarentur, et illi cardinales papam de consensu metropolitanorum, quantum possibile foret ...' (*DCC II* 164, 200–201). I have omitted the references to canon law, given by Cusanus.

²⁹ '... hoc modo Romanus pontifex secum continuum habet concilium ordinate repraesentativum universalis ecclesiae, cum absque dubio ecclesia optime regeretur.' (*DCC II* 164, 201)

³⁰ *DCC II* 163, 199.

³¹ 'Si iura ac dicta sanctorum patrum, quae loquuntur nullum ad praesidentialem

In this sense, all power potentially rests in the people; but in order to constitute the presidential power *in actu*, a formative beam from above is needed. All power is from above, but is elicited by the common and unanimous consent of the people concerned. And, because a universal council is a congregation, or, even more so, the church brought together from the members of the universal catholic church, which as such represents the universal church, therefore the Roman pontiff, being the supreme pontiff, bears also the figured and representative *persona* of the one, universal church. ‘In the name of Peter the church is figured’, says St. Augustine.³² Jurisdiction and administration partly are constituted by the submitting consent of the believers; the divine power co-operates in authorising and confirming, and this concordance makes him pope.³³ But it is evident, Cusanus submits, that the authority to lay down canons not depends from the pope as a single person, but from the common consent of the *fideles*.³⁴ The old custom that the pope on his

curam ordinari debere nisi electu ab hiis, quibus praesidere debet, {servarentur}, ut suae praesidentiae originem ab hiis se habere cognoscat, quibus praeest, ... tunc videremus, quomodo ex ordinatis gradualibus electionibus ad hoc recte devenitur, quod superius [[II 157]] per sanctum Augustinum dictum est [Aug. *In Ioh. evangelium tract.* 7 n. 14 (*PL* 35, 1444); *tr.* 50 n. 12 (*ibid.* 1763); *tr.* 124 n. 5 (*ibid.* 1973)], scilicet quod de petra, id est ecclesia fidelium, Petrus oritur. Non quod potestas praesidentialis quae in praesidentibus est a populo ortum totaliter capiat, sed, sicut prae habitum est superius [[I 36]], tunc sacerdotium, quod est ut anima in ecclesia militanti—anima autem secundum eius motivam et sensitivam partem considerata educitur de potentia materiae, secundum autem rationalem eius partem considerata a deo est—, sic sacerdotium capit ab inferiori populo fidelium illam praesidentialem motivam, vegetativam et sensitivam potestatem—quae potestas exit de potentia materiae subditorum per voluntariam subiectionem—, a deo autem per sacramenta capit potestatem rationabilis animae, quae desursum venit, u et sic possit in dulci concordantia superna potestate per medium elicita et tradita potestatis influere in corpus subiectorum, quae ad salutarem unionem cum Christo capite perficiunt.’ (*DCC* II 167, 204).

³² *DCC* II 156, 191–192: ‘Verum quia universale concilium est congregatio sive ecclesia de membris universae catholicae ecclesiae congregata et representat ex hoc universam ecclesiam, tunc considerandum est, quod Romanus pontifex in eo, quod summus pontifex, etiam habet figuratam et repraesentativam personam unius universae ecclesiae. Unde Augustinus super Ioannem et super illo verbo: “Tu vocaberis Cephas”, ait Sermone 7 (*In Ioannis evangelium tractatus* 7, n. 14; *ML* 35, 1444): “Magnum, quia mutavit ei nomen et fecit de Simone Petrum. Petrus autem a petra, petra vero ecclesia. Ergo in Petri nomine figurata est ecclesia.”

³³ *DCC* II 117, 153: ‘Maioritas autem administrationis, quae quidem administratio a iurisdictione dependet, ex consensu subiectionali partim constituitur. ... administratio illa in ipso [papa] cum illa translata iurisdictione in eum per electionem facit eum papam. Non nego tamen divinam potestatem concurrere authorizantem et confirmantem ...’.

³⁴ *DCC* II 105–106, 141–142: ‘... ad hoc, quod statutum suum liget, non sufficit

own can make statutes does not prevail against this conclusion, based as it is on divine and natural law.

8. *Acceptance*

On the other hand, when the pope has drawn up some rule and it is accepted, then this rule has to be considered as drawn up by a synod. For the accepted usages of the universal church are equivalent to the status of bishops assembled in council.³⁵ The notion of acceptance is vital for Cusanus's ideas about church government. He is very firm on this point: No decision, neither of the pope nor of any patriarch, has validity, unless and so far as it is confirmed by acceptance and practice or consent, or as far as it is conform to former canons.³⁶ Concordance, usage and acceptance approve canons; therefore the firmness of every constitution whatsoever is from acceptance.³⁷ By this affirmation Cusanus does not deny that superiors by divine power and authority, and also by the precept by which we have to obey those who have been set above us, have authority, according to the charge committed to them, to give statutes and orders, but the obliging virtue of these statutes requires also consent through usage and acceptance.³⁸

quod sit publice promulgatum, sed oportet quod acceptetur et per usum approbetur ... recte illa sunt canonica statuta, quae sunt synodice constituta, quoniam synodus repraesentat secundum suum qualitatem aut provinciam aut regnum aut universalem ecclesiam. Quidquid enim synodice sic constituitur, secum apportat et acceptationem et confirmationem, licet robur in usu vigeat.'

³⁵ *DCC* II 108, 144: 'Ritus enim universalis ecclesiae statuti episcoporum in concilio aequiparatur, 12 di. *Omnis*.' (D. 12 c. 12 *Omnia talia*. Resecanda sunt, que neque auctoritate, neque moribus universitatis comprobantur. = Aug. *Ep. ad inquisitiones Ianuarii*, ep. 55, c. 35). Cf. Congar Yves (Reception).

³⁶ *DCC* II, 101, 137: 'Et ideo nisi, quicumque ille fuerit, aut papa aut patriarcha, decreta secundum canones ecclesiasticos promulgaverit, non possunt illa statuta canones sive ecclesiastica statuta vocari, et nihil habent firmitatis cuiuscumque particularis statuta, nisi in quantum per acceptationem et usum seu consensum confirmentur sive canonibus consentiant.' Historical evidence concerning this praxis in general councils is given by Cusanus in *DCC* II cap. IV–IX.

³⁷ *DCC* II 131, 165: '... si canon ex concordantia, usu et acceptatione approbatur, tunc firmitas cuiusque constitutionis ex acceptatione est.'

³⁸ *DCC* II 102, 137–138: 'Non volo negare, quin ex virtute et potestate divina ac etiam praecepto, quo obendum est praepositis et quo subiecti esse debemus regibus, superiores statuendi et ordinandi secundum commissam curam habeant potestatem. Sed dico quod statutorum obligatorialis virtus cum hoc requirit consensum per usum et acceptationem.'

He confirms his position pointing to the acceptance of the *Statuta Africana* by the Gauls, when Pope Hadrian, *anno 774*, handed over a codex with statutes collected by Denis Exiguus, to Charlemagne. The council of Toledo, 627, when all Christians were converted from the Arian heresy, explicitly approved the constitutions of the councils of Nicaea, Ephesus, Constantinople and Chalcedon: ‘which we have heard with grateful ears and have approved with our true consent, we do subscribe with all our heart and soul.’³⁹

Returning to the ancient church and its constitutions, Cusanus finds the ways for the reformation that he deems necessary in his own days. Especially the eighth council (Constantinople IV, 869–870) gives plenty of rules which, in his opinion, would help to amend the status of the contemporaneous church.⁴⁰ The power of all attempts to reformation is in the execution of the canons.

9. Conclusion

Summarising we may conclude as follows.⁴¹

- The first principle of concordance, by which the church subsists, is Christ. He is the way, the life and the truth.⁴²
- The universal Catholic Church is directed by Christ’s infallible assistance.⁴³
- With the consent of all Christians the church will arrive at conclusions necessary for eternal salvation.⁴⁴
- A general council that dictates such a conclusion by consent and delegation of all believers is infallible.⁴⁵

³⁹ ‘quas gratissima aure audivimus et consensione nostra vera approbavimus, de toto corde et anima subscripsimus.’ *DCC* II 102, 138.

⁴⁰ *DCC* II 227–231, 270–275.

⁴¹ Cf. *DCC* II, cap. 34.

⁴² *DCC* II 247, 290: ‘Nulli est dubium Christum esse viam, vitam et veritatem, caput et fundamentum ecclesiae.’

⁴³ *DCC* II 247, 290: ‘In hac quidem ecclesia fides non deficiet ... unde erunt semper Christi fideles, in quibus habitabit ipse Christus.’

⁴⁴ *DCC* II 248, 291: ‘Si universalis catholica ecclesia infallibiliter per Christi assistentiam dirigitur, tunc concurrente omnium Christianorum consensu ad quamcumque conclusionem necessitatem salutis includentem necessario sequitur illam Christianam fidelem et veram.’

⁴⁵ *DCC* II 248, 291: ‘Universale vero concilium dictans talem conclusionem consensu et legatione omnium fidelium necessario ex Christi assistentia et sancto spiritu inspi-

- It has supreme power over the pope, for he has his pre-eminence indeed from God, but by intermediary of man and councils, by elective consent.⁴⁶ The unity of believers, the church, or a universal council that represents the church is above its minister.⁴⁷
- Every spiritual power is properly rooted in freedom and not in coercion, because it has its roots in Christ.⁴⁸ The subjects have to submit themselves freely, expressing their will by election and consent. In this way Christ constitutes every ecclesiastical and spiritual presidency by mediation of the assent of men (*mediante hominum assensu*).⁴⁹

In 1972, in an article on the same subject, I wrote: ‘The thought of Thomas Aquinas has for a very long time dominated the theology of the Church. It would seem that the time may have come to allow the ideas of Nicholas of Cusa to inspire our thinking about the practical reform of the Catholic Church today.’⁵⁰ In my opinion, this observation still has some actuality ...

Literature

Nicolai de Cusa Opera Omnia. XIV 1–4, ed. Kallen Gerhard, Hamburg (Felix Meiner) 1959–1968 (quoted as *DCC* with number of volume, section and page).

Congar Yves, Reception as an Ecclesiological Reality, in: *Concilium* (English edition) 7 (1972); 43–68.

Islerloh Erwin, *Reform der Kirche bei Nikolaus von Kues*, Wiesbaden (Steiner) 1965.

rante vere et infallibiliter dictat eandem.’

⁴⁶ *DCC* II 249, 292: ‘... universale concilium habet potestatem in omnibus super ipsum Romanum pontificem ... videtur in veritate medium concordantiae per scripturas investigabile ad hoc demum tendere, quod ipsius pontificis Romani potestas quoad considerationem praecminentiae, prioratus et potestatis sit a deo per medium hominis et conciliorum, scilicet mediante consensu electivo.’

⁴⁷ *DCC* II 259, 302: ‘Hinc unitas fidelium, quam nos ecclesiam dicimus, sive universale concilium catholicae ecclesiae ipsam representans, est supra suum ministrum ac singularem praesidentem.’

⁴⁸ *DCC* II 260–261, 303: ‘... omnis spiritualis potestas in libertate et non coactione quantum ad ipsam radicem qua a Christo est proprie fundatur ... Et sic ex subiectorum electione et consensu radicatur superioris potestas suo modo coactiva in eos.’

⁴⁹ *DCC* II 262, 304: ‘... intendebam deducere omnem praesulatum ecclesiasticum et spiritualem a Christo mediante hominum assensu constitui.’

⁵⁰ Weiler Anton (Nicholas of Cusa) 102.

- Post Reinier: *Kerkgeschiedenis van Nederland in de Middeleeuwen*, II, Utrecht (Het Spectrum) 1957.
- Weiler Anton, Nicolaas van Kues en de oecumenische problematiek vóór de reformatie; in: *Serie Tilliburgis. Publicaties van de Katholieke Leergangen* 16 (8-Hertogenbosch 1964); repr. in: Idem, *De Middeleeuwen voorbij*; 127–142.
- , Deus in terris. Middeleeuwse wortels van de totalitaire ideologie (Inaugural lecture, Nijmegen 1965); also in: Idem, *De Middeleeuwen. voorbij*; 1–24; transl. Deus in terris. Mittelealterlichen Wurzeln der totalitären Ideologie; in: *Acta Historiae Neerlandica* 1 (1966); 22–52.
- , Nicholas of Cusa on the Reform of the Church; in: *Concilium (English edition)* 77 (1972); 94–102.
- , Nicolaas van Kues (1440) over keuze, instemming en aanvaarding als vereisten voor kerkhervorming; in: *Concilium* 8/7 (1972); 103–110; repr. in: Idem, *De Middeleeuwen voorbij*; 167–173.
- , *De Middeleeuwen voorbij. Humanisme en scholastiek op de drempel van de nieuwe tijd. Verspreide opstellen, verzameld ter gelegenheid van zijn 65-ste verjaardag*, bezorgd door P. Bange, Nijmegen (Centrum voor Middeleeuwse Studies. Katholieke Universiteit Nijmegen) 1992 (Middeleeuwse Studies, 9).
- , *Volgens de norm van de vroege kerk. De geschiedenis van de huizen van de broeders van het Gemene leven in Nederland*, Nijmegen (Centrum voor Middeleeuwse Studies. Katholieke Universiteit Nijmegen) 1997 (Middeleeuwse Studies, 13).

CUSANUS, CESARINI AND THE CRISIS OF CONCILIARISM

GERALD CHRISTIANSON

No conflict in the early life of Nicholas of Cusa has attracted more interest and attention than his move from the Council of Basel to the side of Pope Eugenius IV in May, 1437. Such 'conversions' from council to pope have created controversy ever since Aeneas Sylvius Piccolomini, a future pope himself, wrote his first *apologia* for abandoning his unabashed loyalties to Basel, and began a campaign to discredit the council as a 'mob' filled with cooks and grooms.¹ While such evaluations were frequently accepted on face value by scholars of previous generations, Morimichi Watanabe provided a watershed in modern studies with an essay in 1972 that compared Aeneas with Panormitanus (Nicholas de Tudeschis) and Nicholas of Cusa.²

Watanabe developed two inter-related claims. First, while some scholars in the early twentieth century tended to suspect that the emphasis on Nominalist individualism allowed only for the choice between 'parliamentary conciliarism' and 'absolute papalism,'³ Watanabe insisted that we begin with ecclesiology, the 'theories and ideas of these men concerning the nature and essence of the Catholic Church.' Second, he pointed in particular to the conflict between authority and consent as the conflict that would finally drive Cusanus to reevaluate his

¹ *Pii II P.M. Olim Aeneas Sylvii Piccolomini Senensis Orationes politicae et ecclesiasticae*, ed. J.D. Mansi, 3 vols. (Lucca, 1755-1759) I:231. See also Noel Valois, *Le pape et le concile (1418-1450): Le crise religieuse du XV^e siècle*, 2 vols (Paris, 1909) I:313; and Gerald Christianson, 'Aeneas Sylvius Piccolomini and the Historiography of the Council of Basel,' in *Ecclesia Militans: Studien zur Konzilien- und Reformationsgeschichte*, ed. Walter Brandmüller et al, 2 vols. (Paderborn, 1988) I:157-184.

² Morimichi Watanabe 'Authority and Consent in Church Government: Panormitanus, Aeneas Sylvius, Cusanus,' *Journal of the History of Ideas* 33 (1972): 217-236; reprinted in Watanabe, *Concord and Reform: Nicholas of Cusa and Legal and Political Thought in the Fifteenth Century*, ed. Thomas M. Izbicki and Gerald Christianson (Aldershot, 2001), pp. 59-79. Watanabe was taking up his own challenge from *The Political Ideas of Nicholas of Cusa, with Special Reference to his De Concordantia catholica* (Geneva, 1963), p. 98, in which he wrote that 'all conjectures and guesses (concerning the motives) behind his change of front remain open to question.'

³ See, for example, Gerhard Kallen, ed., *Cusanus Texte II, Traktate I: De auctoritate praesidentis in concilio generali* (Heidelberg, 1935-1936), p. 43.

attitude toward Basel and set him on a course toward Constantinople where he was to fetch the Greeks for a union council in Ferrara.⁴

This brief essay concentrates on these two topics as a chart for Cusanus' journey and that of his admired mentor, Cardinal Giuliano Cesarini, papal legate and president of the council, who followed the younger man into exile from Basel a few weeks later in January, 1438. Current scholarly opinion ranges from doubt about Cusanus' commitment to conciliarist principles to the belief that his decision to leave can better be attributed to elements of self-interest, career-seeking, class status, and personal and group loyalties.⁵ Yet, since motives in this particular affair, as in all human affairs, can be complex and in part hidden, we will not likely resolve the debate any time soon. Perhaps a solution is not as important as it was in former days when these turn-arounds were sometimes seen as a sign of victory, a 'vindication against calumny.'⁶ For the present we may turn to what we can learn from the responses themselves—responses to the predicaments of community-building when communities were experimenting with broader participation in the decision-making process.

In any case, our purpose here falls somewhere in between the ends of the scholarly spectrum. By taking seriously certain central conciliar principles and the context in which they were put to the test, we will limit our scope to the contrast between thought and action, theory and practice. Furthermore, reflecting the theme of this volume on the shape and boundaries of tolerance, we can look at the issue, not so much from the perspective of the open, tolerant society, but from the related and perhaps primary perspective, the personal side of tolerance, and ask whether Cusanus and Cesarini can shed some light on the limits to

⁴ Watanabe, 'Authority and Consent,' p. 218; also in *Concord and Reform*, pp. 59–60.

⁵ Peter McDermott, 'Nicholas of Cusa: Continuity and Conciliation at the Council of Basel,' *Church History* 67 (1998): 254–273, argues that since Cusanus was not a conciliarist, he revealed 'a consistency in (his) thinking and behavior before, during, and after Basel rather than the abrupt change seen by some historians.' (pp. 254–255). Joachim Stieber, 'The "Hercules of the Eugenians" at the Crossroads: Nicholas of Cusa's Decision for the Pope and against the Council in 1436/1437—Theological, Political, and Social Aspects,' in *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, ed. Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki (Leiden, 1991), pp. 221–258, maintains that '... the fundamental career decision of Cusa in 1436/1437 can be attributed far more plausibly to motives related to his social status, his quest for benefices, and his professional training as a canon lawyer.' (p. 221).

⁶ Carlo Fea, *Pius II Pont. Max. a calumniis vindicatus* ... (Rome, 1823).

one's own presuppositions about 'the other' when confronted with the hard realities of uncharted circumstance.⁷

The wider context involves recurring and especially current issues in church and society, not only council and papacy, authority and the consent of the community, but also collegiality and hierarchy, diversity and identity. Since the central question of constitutionalism endures in these issues, it is not surprising that Anglo-American scholars have shown a special fascination with the subject,⁸ and that in the past quarter century the notion that conciliar theory had a significant impact on the rise of constitutionalism began to enter the mainstream of political history.⁹ In the words of Arthur Monahan:

Hence, it is ironic, though not totally unexpected, that the first formulations of a coherent theory of limited or constitutional government based on popular consent are found in canonical and theological sources ...¹⁰

In regard to the church, the dates of our topic, roughly 1431 to 1438, just precede 'the refashioning of Catholicism' that Robert Bireley suggests began around 1450, but the issues involved were already alive and well. Forced to accommodate during this watershed era, he argues, the church responded not only to the need for new forms of individualized spirituality but also a desire for a more cohesive order in society. One means of meeting these paradoxical demands was the emergence

⁷ See, for example, Morimichi Watanabe, 'Nicholas of Cusa and the Idea of Tolerance,' in *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno* (Florence, 1970); also in Watanabe, *Concord and Reform*, pp. 217–226; and more recently, Cary Nederman, 'Natio and the "Variety of Rites": Foundations of Religious Tolerance in Nicholas of Cusa,' in *Religious Tolerance: 'The Variety of Rites' from Cyrus to Defoe*, ed. John Laurensen (New York, 1999), pp. 59–74; and Inigo Bocken, 'Toleranz und Wahrheit bei Nikolaus von Kues,' *Philosophisches Jahrbuch* 105 (1998): 241–246.

⁸ A pioneer was John Neville Figgis, *Political Thought from Gerson to Grotius: 1414–1625* (New York, 1907; reprint, Bristol, 1998); see especially p. 41.

⁹ For the 'mainstreaming' of conciliar theory, especially the doctrine of consent, in the histories of political thought, see Francis Oakley, "'Anxieties of Influence': Skinner, Figgis, Conciliarism, and Early Modern Constitutionalism,' *Past and Present* 151 (1996): 60–110, here p. 77. Cf. Quentin Skinner, 'Political Philosophy,' in *The Cambridge History of Renaissance Philosophy*, ed. Charles Schmitt and Quentin Skinner (Cambridge, 1988), pp. 389–452; and Antony Black, *Political Thought in Europe, 1250–1450* (Cambridge, 1992), pp. 178–183 (Cusanus); pp. 162–185 (parliamentary representation). Among the first to signal this new direction in the history of political theory may have been Mulford Sibley, *Political Ideas and Ideologies: A History of Political Thought* (New York, 1970), especially pp. 277–285.

¹⁰ Arthur Monahan, *From Personal Duties towards Personal Rights: Late Medieval and Early Modern Political Thought, 1300–1600* (Montreal and Kingston, 1994), pp. 73–127, here p. 85.

of the modern, centralized papacy.¹¹ Illustrating this trend with the case of Florence, David Peterson observes that until the mid-fifteenth century, a corporate movement had followed the path of conciliarism and republican ideals among the Florentines, but that the enthusiasms of the early fifteenth century for participatory government yielded to the advances of centralizing authority. Just as the *via concilii* gave way to the *concordantia catholica*, and republican *libertas* to *il ben commune*, so, in the Florentine church, did corporatism yield to hierarchy.¹²

With the benefit of hindsight, few issues now appear more crucial to the Council of Basel as well. Investigation has sufficiently mapped the overall participation of Cusanus and Cesarini in the events of this often raucous council to enable an attempt at greater clarity, if not final agreement, on what these events meant for the protagonists in the light of their published convictions. Linking the two allows us not only to underline the common heritage of a Zabarellan ecclesiology, and to discover individual nuances, but also to propose that conciliar theory was but one, albeit critical, aspect of a broader conception of church-in-society that was sufficiently supple to suggest that other, less hard and fast, distinctions than authority and consent were the grounds for their position in the conflicts between papacy and council—and finally for their departure.

To include the two in the same investigation, however, is to invite some provocative contrasts. The imposing figure of Cesarini, the papal legate and council president beginning in 1431, was the consummate administrator and man of action who led two abortive crusades, in the second of which he gave his life. He never wrote a treatise, but expressed himself frequently in letters, memoranda and speeches.¹³ All this seems in direct opposition to the famous author of *On Learned Ignorance*, *On Conjectures*, and *The Vision of God*, but even before that apparently fixed divide in his career, the sea journey to Constantinople

¹¹ Robert Bireley, *The Refashioning of Catholicism, 1450–1700* (Washington, D.C., 1999). Cf. the slightly older volume by John Bossy, *Christianity in the West, 1400–1700* (New York, 1985).

¹² David Peterson, 'Conciliarism, Republicanism and Corporatism: The 1415–1420 Constitution of the Florentine Clergy,' *Renaissance Quarterly* 42 (1989): 183–226, here p. 225.

¹³ Biographical information is given in *Dizionario biografico degli Italiani*, 49 vols. (Rome, 1960–1997), 24:188–195. There are brief notices in Francesco Santovito, 'Il cardinale Giuliano Cesarini (1398–1444),' *Nicolaus: Rivista di teologia ecumenico-patristica* 7 (1979): 187–192; and A. Russo, 'L'attività del cardinale Giuliano Cesarini nel concilio di Basilea,' *Rivista di letteratura e di storia ecclesiastica* 4 (1972): 260–279.

in 1438, the young Nicholas of Cusa came to maturity at the Council of Basel as advocate and activist in the pursuit of a career in law. Little known in 1432 when he arrived with a legal brief for Ulrich of Mandersheid in the disputed election to the archbishopric of Trier, he suddenly burst on the scene with what we recognize today as a masterpiece, *The Catholic Concordance*.¹⁴

Yet Cesarini and Cusanus had much in common. Both were men of peace who sought harmony in church and society; both were canon lawyers trained at Padua; both drew deeply on the work of Cardinal Francis Zabarella for their theories of pope and council;¹⁵ both became embroiled in the heat of controversy at the council; and both decided to leave during a conflict over the ‘Greek question.’ Both were dedicated to the Latin theological tradition, and had a thorough knowledge of Gratian, the father of canon law, and his *Decretum*, as well as the history of the councils, including Constance. Moreover, Cesarini was Cusanus’ much admired mentor at Padua, if not actually his teacher, who dedicated three treatises to the cardinal—*The Catholic Concordance* (*De concordantia catholica*), *On Conjectures* (*De coniecturis*), and *On Learned Ignorance* (*De docta ignorantia*). In the preface to the latter Cusanus wondered whether ‘after your supreme knowledge of Latin and now of Greek literature, you can be drawn to so slightly conceived a work by an unusual title. But you know how my mind works’.¹⁶

¹⁴ See the helpful survey in Donald Duclow, ‘Nicholas of Cusa,’ in *Medieval Philosophers*, ed. Jeremiah Hackett, vol. 115 of *Dictionary of Literary Biography* (Detroit, 1992), pp. 289–305. See also Manfred Groten, ‘Vom Studenten zum Kardinal—Lebensweg und Lebenswelt eines spätmittelalterlichen Intellektuellen,’ in *Nicholas of Cusa: A Medieval Thinker for the Modern Age*, ed. Kazuhiko Yamaki (Richmond, Surrey, 2002), pp. 112–124. For recent research, especially on philosophical-theological topics, see Hans Gerhard Senger, ‘Cusanus-Literatur der Jahre 1986–2001: Ein Forschungsbericht,’ *Recherches de Théologie et Philosophie médiévales* 69 (2002): 225–242; and a comprehensive survey of the English-language literature by Thomas M. Izbicki and Kim S. Breighner, ‘Cusanus in English,’ in *Introducing Nicholas of Cusa: Guide to a Renaissance Man*, ed. Christopher Belitto, Thomas M. Izbicki, and Gerald Christianson (New York, 2004).

¹⁵ Zabarella deserves further attention. Especially helpful are Thomas Morrissey, *Franciscus de Zabarellis (1360–1417) and the Conciliarist Traditions*, unpublished Ph.D. dissertation, Cornell University, Ithaca, New York, 1973; and Dieter Girgensohn, ‘Francesco Zabarella aus Padua: Gelehrsamkeit und politisches Wirken eines Rechtsprofessors während des grossen abendländischen Schismas,’ *Zeitschrift der Savigny-Stiftung für Rechtsgeschichte, Kanonistische Abteilung* 79 (1993): 232–277.

That Zabarella cast a long shadow is demonstrated by his influence on the early fifteenth century Florentine constitution: Peterson, ‘Conciliarism, Republicanism and Corporatism,’ pp. 225–226.

¹⁶ The translation is by E.F. Jacob, ‘Giuliano Cesarini,’ *Bulletin of the John Rylands*

Not surprisingly, Cesarini often promoted his protégé at Basel, even though others outranked him in office and experience, and joined forces with him in three of the crucial questions before the council: the discussion with the Hussites on the reception of communion in both kinds, debate over the appointment of papal presidents to serve with Cesarini, and the highly charged negotiations over a site for a council of union with the Greeks.

The first contention arising from Watanabe's essay that ecclesiology must be central to understanding Cusanus—and by extension Cesarini—invites us into the realm of 'conciliar theory' and has found considerable support in the past half-century. Works by Watanabe and Paul Sigmund on Cusanus' political theory,¹⁷ by Scott Hendrix on the 'quest for the true church' in the era of the fifteenth century reform councils,¹⁸ and by Werner Krämer on the ecclesiologies of specific participants at Basel helped to draw our attention to the importance of what it meant to be the church.¹⁹

At the same time—first from Brian Tierney and then from Francis Oakley—we learned that conciliar theory was about the church's *potestas iurisdictionis in foro exteriori*, about matters of government in the church.²⁰ Like other advocates, Cesarini and Cusanus did not question the *potestas ordinis*. On the contrary, Cusanus grounded his conciliar theology in this very power granted to the ordained company of priests and the sacraments they administer. Nor did either one question the *potestas iurisdictionis in foro interiori*, the power to discipline and console through the confession of sins and the imposition of penance. Their thought on the relation of church, councils, clergy, and popes focused specifically on the 'public power of jurisdiction' by which the

Library 51 (1968): 104–121, here p. 105.

¹⁷ Watanabe, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa*; Paul Sigmund, *Nicholas of Cusa and Medieval Political Thought* (Cambridge, 1963).

¹⁸ Scott Hendrix, 'In Quest of the *vera ecclesia*: The Crisis of Late Medieval Ecclesiology,' *Viator* 7 (1976): 347–378

¹⁹ One of the few, and still the best, treatment of the two in the same monograph is Werner Krämer, *Könsens und Rezeption: Verfassungsprinzipien der Kirche im Basler Konziliarismus* (Münster, 1980), pp. 125–165 (Cesarini); and pp. 256–292 (Cusanus).

²⁰ The fundamental work is Brian Tierney, *Foundations of the Conciliar Theory* (Cambridge, 1955; expanded, new rev. ed., Leiden, 1997). On Tierney, see Francis Oakley, 'Varius est licet difficilior: Tierney's *Foundations of the Conciliar Theory* after Forty Years,' in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, ed. Gerald Christianson and Thomas M. Izbicki (Leiden, 1996), pp. 15–34. On Oakley, see Constantin Fasolt, 'Voluntarism and Conciliarism in the Work of Francis Oakley,' *History of Political Thought* 22 (2001): 41–52.

church guaranteed its continued good health as a community.²¹ Despite minor differences, both share this central concern: they aspire to a church where all ranks and offices serve the *status ecclesiae*, the responsibility to preserve the church's well being. When this equilibrium was threatened, the decree *Haec sancta* promulgated by the Council of Constance, though often unnamed, became the center of the struggle between Basel and Eugenius concerning a council's authority to discipline an uncooperative pope, and the pope's authority to close or transfer the council.

However, the interpretations of *Haec sancta*, and conciliar theory in general, were not uniform. Oakley has proposed three main types: a conciliar reform program in which the chief concern was to eradicate abuses without, one hoped, the need to demand obedience from the pope; an 'oligarchic strand' in which the cardinals assumed a larger role in the governance of the church as representatives of the church at large; and a 'strict conciliar theory' that sought a general subjection of popes to general councils.²² Useful as they are, neither Cusanus nor Cesarini completely fits any one of these categories. Instead they envisioned a *congregatio*, a divinely-established community, open to regular reform and made up of mutually dependent and cooperating parts in which each had its functions, and each its authority.

The precise relation of council to pope, in their view, flows from this conviction. For Cesarini, the council's authority and its tasks consisted of three areas specified by the Constance decree *Haec sancta*: unity, heresy, and reform. These set the limits of a pope's immunity from judgment, clearly declared in Gratian's *Decretum*. Heresy is specified by the canon *Dist. 40, c. 6*, and *Haec sancta* links the other two, schism and reform. In these three cases all must obey the councils—in the words of *Haec sancta*, 'even a pope.' Cusanus places the emphasis on concordance through consensus which, like Cesarini, he illustrates by reference to ancient councils and church fathers, but goes on to ground these convictions in an illustrious principle:

For if by nature men are equal in power and equally free, the true properly ordered authority of one common ruler who is their equal in

²¹ Francis Oakley, 'Nederman, Gerson, Conciliar Theory and Constitutionalism: *Sed contra*,' *History of Political Thought* 16 (1995): 1–19, here p. 16.

²² Fasolt, 'Voluntarism and Conciliarism,' p. 43.

power cannot be naturally established except by the election and consent of the others and law is also established by consent.²³

Nevertheless, the papacy is also a divine office that has coercive power over the church considered as a group of individuals for the purpose of maintaining unity and avoiding schism. A general council can judge and depose a pope, but it cannot define an article of faith without his approval.²⁴

Both Cesarini and Cusanus appealed to similar authorities—the Bible, the history of ancient councils (together with Constance), and canon law—but Cesarini's presuppositions may have included the traditional scholastic assumption that governance of the church is grounded in the rational structure of the universe. He never wandered far from Aristotle and Gratian, and did not venture, as Cusanus did, into Neo-Platonic territory to under gird his remarkable doctrine of consent with an appeal to heavenly hierarchies.²⁵

Ecclesiology, then, is an essential ingredient in the theology of our figures and in their involvement in the conflicts that ensued at the Council of Basel. This ecclesiology contained as one important component a tradition of conciliar thought derived in large measure from canon law as handed down through the synthesis of Zabarella. Their intention, however, was not 'to trump papal absolutism, much less secular theories of political obligation, with the ace of conciliar supremacy,' but to build a harmonious structure of the church that *in foro exterioro* would best serve the purposes of peace and concord in the continuing quest to preserve its well being.²⁶

²³ Nicholas of Cusa, *The Catholic Concordance*, ed. and trans. Paul Sigmund (Cambridge, 1991), Bk. II, 14, no. 127 (p. 98).

²⁴ For Cusanus, a useful summary is Scott Hendrix, 'Nicholas of Cusa's Ecclesiology between Reform and Reformation,' in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, pp. 107–126. The standard interpretations remain Watanabe and Sigmund (see n. 2 and 17 above). In addition, see Sigmund's 'Introduction' to *The Catholic Concordance*, pp. xi–xxxix. See also Joachim Stieber, 'Der Kirchenbegriff des Cusanus vor dem Hintergrund der kirchenpolitischen Entwicklungen und kirchentheoretischen Vorstellungen seiner Zeit,' *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft* 21 (1994): 87–162. Maurizio Merlo, *Vinculum concordiae: Il problema della rappresentanza nel pensiero di Nicolò Cusano* (Milan, 1997). For Cesarini and Cusanus, see Krämer, *Konsens und Rezeption* (see n. 19 above); and Gerald Christianson, 'Cardinal Cesarini and Cusa's "Concordantia",' *Church History* 54 (1985): 7–19.

²⁵ Jacob, 'Giuliano Cesarini,' p. 121.

²⁶ Fasolt, 'Voluntarism and Conciliarism,' p. 51.

A comparison of Cesarini and Cusanus thus enhances Watanabe's first contention that our interpretation of their respective journeys away from Basel must begin with ideas concerning the nature of the church. His second contention, that we can best explain their shift by the need to maintain authority at the expense of consent, moves us into the realm of practical events. In this arena, the theoretical balance between authority and consent was put to a severe test by three contentious events in the council's history: discussion with the Hussites on their 'Four Articles,' including communion in both kinds (1433); debate concerning the council's presidency (1434); and the decision about an acceptable site for a union council with the Greeks (1436–1437). All three derived from the conundrum of how a legitimate council should relate to an undoubted pope in the light of the Constance and *Haec sancta*. Because, from his earliest days as pope, Eugenius had made abundantly clear his deep suspicions about the council, these events took on special urgency, not least for Cesarini and Cusanus.

Although he wrote no treatise on the church, we are fairly well informed about the role of Cesarini who, as president and legate, often stood in the center of these controversies. Less is known about their impact on the canonist whose later intellectual achievements would gain him the reputation as one of the foremost philosopher-theologians of his age. Nevertheless, we are sufficiently well informed about the outline of events not to repeat the details, but to stress their significance for the growth and development of a conviction that to attain their goals both would have to leave Basel.

One need only point out that both men were ahead of their time in advocating dialogue with the Bohemian Hussites in the spirit of tolerance, and were opposed by the papacy for welcoming condemned heretics. Yet, both had much to do with exacerbating divisions among the Hussites, driving the delegation back to Prague, and eventually into civil war. Cesarini contributed through his formal request that the Hussites respond to a number of provocative statements he had drawn from Wyclifite sources. Cusanus offered his proposal that the council grant communion in both kinds if the Hussites agreed to further discussion under oath of incorporation, and then added his *Little Book* on the subject (*opusculum*; commonly known as *De usu communionis*) in which he spoke some harsh words about the consequences of the Hussite break with catholic unity.²⁷

²⁷ Hermann Hallauer, 'Das Glaubengespräch mit den Hussiten,' *Mitteilungen und*

Perhaps more important for our subject, both men also found themselves in the minority during the debate over the presidency, when—following his reluctant adherence to the council—Eugenius attempted to seat other presidents alongside Cesarini. Nevertheless, an uneasy council accepted the position designed by the cardinal and supported by Cusanus in a treatise entitled *On Presidential Authority in a General Council* (*De auctoritate presidendi in concilio generali*) that the papal presidents be accepted as long as they took the oath of incorporation and promised not to attempt any coercive actions.²⁸

Once again finding themselves in the minority, Cesarini and Cusanus could no longer carry the day when the council finally failed to agree with the pope on a site for a union council with the Greeks. This time the majority insisted on rejecting the papal choices while Cesarini—and presumably Cusanus who had developed a close bond with the legate since at least the presidency debate—acknowledged that the summons to a council in Italy was a legitimate call from a legitimate pope who had at last recognized the legitimacy of Basel. Eventually, in May, 1437, Cesarini entrusted the minority Bull, sealed under suspicious circumstances, to a delegation that included Nicholas of Cusa.²⁹ The cardinal followed in January, 1438, while the young lawyer, largely unknown and untested when he arrived in Basel a few years earlier, was sent to Constantinople with a papal commission to accompany the Greeks to Ferrara. While at sea on the return voyage, in a scene familiar to all Cusanians, he reported—not surprisingly, to Cesarini—that he had received a gift from the Father of Lights, signaling a realignment of his interests and priorities.³⁰

Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft 9 (1971): 53–75. Gerald Christianson, ‘Cusanus, Concord, and Conflict,’ in *Nicholas of Cusa: A Medieval Thinker for the Modern Age*, pp. 206–219. Christianson, ‘Wycliff’s Ghost: The Politics of Reunion at the Council of Basel,’ *Annuario historiae conciliorum* 13 (1985): 193–208.

²⁸ An English translation is in H. Lawrence Bond, Gerald Christianson, and Thomas M. Izbicki, ‘Nicholas of Cusa: “On Presidential Authority in a General Council”,’ *Church History* 59 (1990): 19–34. Gerald Christianson, ‘Nicholas of Cusa and the Presidency Debate at the Council of Basel, 1434,’ in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, pp. 87–103.

²⁹ Erich Meuthen, ‘Ein bisher unbekannte Stellungnahme Cesarinis (Anfang November 1436) zur Papstgewalt,’ *Quellen und Forschungen aus italienischen Archiven und Bibliotheken* 62 (1982): 143–79, which includes a printed edition of an *Avisamentum* in which Cesarini, apparently abruptly, defended the pope. For further literature, see Gerald Christianson, *Cesarini, the Conciliar Cardinal* (St. Ottilien, 1979), pp. 149–180.

³⁰ H. Lawrence Bond, ‘Nicholas of Cusa from Constantinople to “Learned Ignorance”’: The Historical Matrix for the Formation of the *De docta ignorantia*,’ in *Nicholas*

Because of the emphasis on ecclesiology with which we began and in which conciliar theory helped to shape an ideal of the church-in-society that consists of interconnected parts, all aiming to achieve peace and harmony, we may no longer find satisfaction in simply juxtaposing concepts of authority and consent, superiority and inferiority, hierarchy and collegiality as the categories by which to understand the departure of our two figures. Their ecclesiologies contain elements of all these juxtapositions, if not in equal measure, at least in sufficient amounts to suggest that they were malleable enough not to demand that they simply abandon one pole in favor of its opposite.

Other participants in the council shared many of these same convictions concerning the *status ecclesiae*: John of Segovia who stayed in Basel to the end; Panormitanus who stayed but resisted the council's deposition of the pope; John of Ragusa whose defense of popes and councils against the Hussites prompted him to write a treatise on ecclesiology that deserves comparison with Cusanus' *Catholic Concordance*; and John of Torquemada who decided that his long-time defense of the papacy demanded that he learn canon law in order to refute his opponents. While these advocates and their ecclesiologies covered a wide spectrum, what prompted some to leave did not necessarily first entail an ideological shift as much as how one's personal convictions could assimilate the concrete actions that swirled around the conflicts between Basel and Rome.

The dividing line among them, I suggest, runs not between authority and consent, but somewhere between conciliar ecclesiologies that contain a balance of powers—a 'divided sovereignty'—and the political realities surrounding them, including the realities of pope, council, Empire, and nation states. Emperor Sigismund, once a stalwart, had died; many of the prelates, especially the cardinals, had left; the Greeks insisted on a city near the sea; the pope held stubbornly to his demand for a site in Italy, and now seemed to be winning the campaign to convince the princes that the application of a consent principle could be as dangerous to them as to the church.³¹

of Cusa on Christ and the Church, pp. 135–163. Contrasting positions on the continuity of Nicholas' ecclesiology are James Biechler, 'Nicholas of Cusa and the End of the Conciliar Movement: A Humanist Crisis of Identity,' *Church History* 44 (1975):5–21, who argues a break after Basel; and Hans Gerhard Senger, *Die Philosophie des Nikolaus von Kues von den Jahren 1440* (Münster, 1971), especially pp. 54–77; and McDermott, 'Nicholas of Cusa,' who see consistency.

³¹ See the instructions issued by Eugenius to ambassadors to the princes under the

The question remained, whether the strain of increasing polarization would compel a strategic retreat, even if their principle convictions remained intact. Comprehensive as Cusanus' concept of catholic concord was, and as broad-minded as Cesarini's invitation to the Hussite heretics still appears, the unity of the church in concord and harmony had always been the highest goal for the two leaders, and neither could withstand the perceived threat to unity when the political demands of the day seemed to cut off all other options.

As Erich Meuthen observed, the balance between politics and principles, while at first they may seem to exclude each other, helped Cesarini—and, by extension, Cusanus—to lead the council through many a danger during its early years, but now their emphasis on pragmatic necessity corresponded to a pragmatism that was aptly illustrated in the title of the French *Pragmatic Sanction of Bourges* (1438), and became a general trend in the Roman Curia's dealings with individual European powers.³² At the same time, neither Cusanus nor Cesarini abandoned hopes for a proper assembly. Both fled a potentially schismatic council and the likely election of an anti-pope for what they considered a duly summoned council and a legitimate pope. The cardinal and the lawyer had reached the limits of their personal tolerance for Basel and its future.

To a degree, Cusanus found the peace he longed for when, following his shipboard experience, he entered a realm of conjectural reflection and spiritual vision, but conflict over reform still lay ahead in the mountains of the Tyrol and in the sluggishness of the Curia to amend itself. Cesarini's journey led him through the Council of Ferrara-Florence where he played a major role as gracious host to the Greeks and articulate spokesman for the Latins, to a final, tragic crusade against the advancing Turks on the battlefield at Varna.

Yet, for all their limitations, the two showed great skill in articulating central issues in the conciliar crisis, and a willingness to go at

title *Libellus apologeticus* (June, 1436) in Joachim Stieber, *Pope Eugenius IV, the Council of Basel and the Secular and Ecclesiastical Authorities in the Empire* (Leiden, 1978), pp. 27–29.

³² Meuthen, 'Ein bisher unbekannte Stellungnahme Cesarinis,' p. 160; and Meuthen, 'Cesarini-Studien II: Der "Tractatus Juliani apostate magis perniciosus et plus furiosus",' in *Italia et Germania: Liber amicorum Arnold Esch*, ed. Hagen Keller et al. (Tübingen, 2001), pp. 209–224, here p. 224. In the latter article Meuthen publishes a tract that contained Cesarini's response to a *Quaestio* by his colleague John of Palomar on the authority of pope and council, and that demonstrated further the tendencies apparent in the *Avisamentum* (n. 29 above).

least some distance to meet 'the other.' Whatever our final evaluation of their decisions to abandon the Council of Basel in 1437–1438, or their own evaluation of its successes and failures, the legacy of Cusanus and Cesarini from this turbulent and often-underrated council remains their contributions to the heritage of conciliarism, the search for tolerant communities, and the struggles of constitutionalism in shaping the modern world.

This page intentionally left blank

PART THREE

CUSANUS ON RELIGIOUS CONFLICTS AND TOLERANCE

This page intentionally left blank

TOLERANCE AND TRINITY

JOS DECORTE

Remark by the Editor

Only a few days after the conference in Deventer, Jos Decorte died in a tragic accident. He had had no time to revise the lecture he delivered at the conference. As a consequence, we only have a text which is in fact 'work in progress'. Nevertheless, we decided to publish it as it is, translated from the Dutch by Huub Stegeman, because of the stimulating perspectives it offers. Anyone familiar with his work will notice that this text is not entirely up to Jos Decorte's normal level of perfection.

The problem of tolerance between the various cultures and religions is not so much that we have different views on life. After all, we can live with that. Rather, the problem is that we find the things others do ridiculous or appalling. This is what the Tartar says in *De pace fidei*, and in my opinion he touches a sore spot. My contribution will be to explain this thought, and subsequently comment on the answer Paul gives to it. But let me start by saying something about the text itself.

1. *The context of De pace fidei*

On 29 May 1453, Constantinople fell. Mehmed the Conqueror created an unequalled bloodbath by slaughtering thousands of (orthodox) Christians. A wave of horror and dismay swept across Europe, mainly because of the atrocities, but the psychological blow Europe received was at least as important. Constantinople was the capitol of the Eastern Roman, Byzantine, Greek Orthodox Empire. After the fall of the Western Roman Empire in 476 AD, Byzantium assumes the role of leading world power in the spirit of emperor Constantine the Great, and reaches the pinnacle of its power around the year 1000 AD—while the West lies dormant in the Dark Ages. Byzantium is the crystallisation of Christian culture, the age-old oak that seems eternally rooted in Judaism, Greco-Roman culture and Christianity. Byzantium is the

perfect theocracy. Its caesaropapism is unparalleled. Consequently, the fall of Constantinople means the unthinkable: the fall of Christianity itself. Did God side with Islam in 1453?

The general confusion that resulted from this profound psychological earthquake, that caused grave damage to the foundations of a European identity, which had been unshakeable, led to an instinctive aggressive reflex. We can still see this mechanism at work in our time. Cracks in identity are best mended by closing ranks against the one, ultimate and common, truly devilish enemy: in this case 'the Turks'. It becomes an unparalleled, ultimate, almost cosmic struggle: a struggle for life and death, a struggle between (absolute) good and (absolute) evil.

It is all the more surprising to hear a conciliatory voice calling for dialogue amidst the cries of dismay and the calls for revenge.¹ Nicolas writes his *De pace fidei* a few months after the fall of Constantinople, almost immediately after he has been told about it. He feels personally and historically-theologically involved, because of his earlier successful negotiations with the Hussites, and because of his trip to Byzantium for the purpose of achieving a possible reunion between Rome and the Orthodox Christians. This prompts him to write a dialogue pleading for dialogue.

The literary setting is revealing, however. Nicolas describes a vision of a fictitious meeting convened in heaven before the throne of God. All peoples and religions have sent a representative, and during this heavenly conference, they enter into dialogue with God the Father, the Word, Peter and Paul. They talk about what binds them together (the worship of the divine in some form) and what separates them (the various dogmas, rites and customs). Rapprochement appears to be possible in many areas. Finally, the wise men are sent back to earth with a mission to explain to their respective fellow believers just how strongly all are bound to the true God in one faith. This faith will be the starting point for peace.² The mere choice of this setting shows that Nicolas was under no illusion whatsoever as to the political feasibility of the solution he proposes.

¹ Cf. Meuthen, Erich, *Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen*, in Haubst R., (Hrsg.), *Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues*. Akten des Symposions in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982 (*Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanus-Gesellschaft*, 16), Matthias Grünewald-Verlag, Mainz, 1984, pp. 35-39, 41-43, 44, 52-55, 58-59.

² Cf. Nicolaas van Cusa., *Godsdienstvrede*. Vertaald door Jos Lievens, ingeleid

2. *The other(s): ridiculous or appalling*

Let us return to where we began: the Tartar. Amidst the deafening cries for revenge in the form of a crusade against ‘the Turks’, Nicolas is a lone voice crying for peace. During his very first intervention, of all people he has the much hated Turk say that the simple Tartars do worship the one God as the Supreme Being, but that they *laugh* at circumcision, and are *appalled* at the Christians consuming the body and blood of their God: ‘they devour Him whom they worship’.³ The problem of tolerance is not that we have different opinions, but that we think of the other as incomprehensible, i.e. either as ridiculous or appalling and abhorrent.⁴

This problem is no different in our age. I had heard about the Jewish prohibition on eating pork long before I heard the exact motivation, and frankly, I found it quite absurd. I did not understand it. The strange thing is, however: even now that I know the Old Testament background,⁵ it still seems as arbitrary and absurd as it did before:

en geannoteerd door Jos Decorte (*Agora Editie*), Kampen–Kapellen, 2000, p. 118 [See Jasper Hopkins, *Complete Philosophical and Theological Treatises of Nicholas of Cusa*, Minneapolis 2001, p. 370.I.B.]

³ *Ibid.*, pp. 102–103: ‘During this conversation, I have heard many things unknown to me before. The many simple Tartars, who worship the one God as the Supreme Being, are astonished by the diversity of rites among other peoples, who after all worship the same God. They *laugh at the fact* that some Christians, all Arabs and all Jews have been circumcised, that some bear a brand on the forehead, and that others have been baptised. And there are so many differences with respect to marriage. Some have only one wife; others have joined with one wife in holy matrimony, but keep various concubines. Some even have several lawfully wedded wives. And look at sacrifice: the rites are so different, they cannot be recounted here. Let’s take, for example, the sacrifice of the Christians. Their offering consists of bread and wine, and they say that these gifts are the body and blood of Christ. After the offering, they eat and drink that offering. *To me, this seems horrible. They devour Him whom they worship.* I fail to see how these rites could be united, especially as they also differ in time and place. If we do not achieve unity, the persecutions will never stop. Diversity leads to separation, animosity, hatred and war.’ [Chapter XVI, Hopkins p. 662, I.B.]

⁴ Paul answers him with a sermon about love and the salvation faith offers. The Tartar points out again that that is not the problem: his co-religionists are perfectly willing to accept the faith or the law of love, but not rites like circumcision, which they still think are ridiculous. *Ibid.*, p. 109 [Hopkins p. 665]: ‘I have no doubt that both the faith and the law of love, of which you spoke, will be accepted by the Tartars. I do have grave doubts about the rites, however: I do not see how they could accept circumcision, for *they laugh at it*’.

⁵ *Levit.* 11,1–8: the pig is unclean because it is a ‘monstrum’, a composite animal. All animals with cloven hoofs are ruminants, and inversely, no single-hoofed animal is a ruminant. Only the pig is an exception to this rule: it is cloven-hoofed and does not

ridiculous. Analogously, I cannot accept the circumcision of women in East Africa. There may be cultural or historical reasons for this ‘custom’ (which I do not know), but I still find it degrading and horrible.

I think Nicolas does not only formulate this problem brilliantly, he also offers a solution for it. But before I go into that, I would like to demonstrate the correlation between metaphysical presuppositions and peace thinking by means of two traditions of metaphysical thought in which Nicolas has no place. I can only free myself from the absurd impression of the Jewish prohibition by questioning my own rationality. That is exactly what Nicolas’ model of metaphysics does, contrary to other models.

3. *The metaphysical presuppositions of peace thinking*

1. Classical realism interprets reality in terms of structural patterns or ‘types’ (essences), ‘things’ that exist in themselves or ‘persons’ (substances), and characteristics and properties of types, things and people. The object is central to this kind metaphysics, and the subject has no influence whatsoever on that object.⁶ Through its knowledge, the subject penetrates deeply into the essence of the object and reveals its characteristics one by one, even those that cannot be perceived directly.

Applied to peace thinking, this leads to the following situation. I am at odds with my neighbour, and I want it to stop. Because I want peace for myself, I am peaceful. The rest of this reasoning is simple: my neighbour is different from me and therefore not peaceful, so he must be belligerent. Because of this, I constantly have to be alert and prepared for anything. However, this will lead to a kind of black-and-white thinking and to further escalation of the conflict rather than a peaceful solution. Let us assume that two communities are both convinced of their own goodness and truth, of the holiness of their values which they are prepared to defend with their lives. If community A is convinced that they live in the truth, and defend different values

ruminate. That is why it is unclean. There appears to be a ‘rational’ explanation for the prohibition on pork. The problem is, however, that now I know this, I have trouble finding that explanation ‘rational’. On the contrary, more than ever, it seems absurd to declare that some animals are unclean on the basis of such an arbitrary ordering of the animal kingdom.

⁶ Cf. Wouters, Paul, *Denkgereedschap: een filosofische onderhoudsbeurt*, Rotterdam, 1999, 151 p.

from community B, B differs from A and must therefore live a lie to A. The same holds true for A from the point of view of B. Neither can abandon their truth, however, and they will become hardened to their own point of view. At the same time, the other appears as an opponent who is stubbornly holding on to their wickedness. This can only mean two things to both communities. Either the other is *extremely stupid*, really retarded to such an extent that they *cannot* see the truth that is evident to anyone; these mentally handicapped must be eliminated (because they are dangerous), or at least lovingly interned. Or the other is *extremely perverse*, a real accomplice of the devil who can see the truth, but does not *want* to accept it; these accomplices of Evil must also be eliminated (because they are even more dangerous).

This way of thinking leads to the ideas of just war, crusades, wars of religion, patriotic wars, or at best an atmosphere of cold war between two partners that harbour a deep distrust against each other. Any real dialogue, let alone tolerance, is out of the question. No matter which arguments the opponent might use, he is an accomplice of Evil, and all his arguments only serve to ensnare us. The truer and more convincing his arguments seem to us, the more deceptive they are and therefore they should be mistrusted.

2. Immanuel Kant starts from a position diametrically opposed to classical realism. Knowledge is not the direction of the subject towards the object (like in classical realism), but rather the other way around. Rather, it is the object has to direct itself towards the subject. He tries to solve the fundamental problem of empiricism in this way. If all knowledge is based on experience, and we are currently unable to have an experience of the future, than how can scientific laws,⁷ which do not only claim to encompass current facts but also past and future facts, ever be valid knowledge? According to Kant, this is only possible if consciousness is a structure rather than a *tabula rasa*—like the empiricists postulated. We cannot dwell upon that here, but to illustrate the point, let us compare it to a pair of red glasses: If I am wearing a pair of red glasses and decide to go outside, I have no way of telling which I will see first, a pedestrian and then a cyclist or a car, or maybe the other way around. What I do know, however, is that no

⁷ An example: 'water will boil at 100°C', 'the sum of the corners of a triangle is 180°', are true statements, not just today, but also tomorrow—at least that is what scientific laws profess.

matter what I will see first, it will be red. If all objects seem red to me, red is not a characteristic of the objects I see, but of my perception, i.e. of the glasses I am looking through. If, on the other hand, I see some objects that are red and other that are blue, being red or blue must be characteristics of the objects I see. So, certain characteristics of the objects do not come from the objects themselves, but from my glasses: in particular these characteristics that belong to the objects a priori and therefore to all objects. The a priori of scientific laws, which seems to suggest their a priori validity for the future, has to do with the characteristics of the glasses. If things are straight, this is not a characteristic that comes from these things themselves, but from an instrument which straightens things, so that they will still be straight afterwards. The laws of nature that science ‘discovers’ are only the result of the principles by which human perception and human reason systematically order the information they receive.

Applied to peace thinking, this leads to the following situation. The ‘animosity’ or ‘bad intent’ of the other are no longer a characteristic *coming from the other*, but a characteristic that falls to the other because he *takes it from me*. The other directs himself to me. René Girard appears to be a pronounced representative of this type of thinking about peace and war, with his theory about the mimetic origins of desire that necessarily lead to conflicts and violence. According to this theory, my will and that of the other collide, not because they are *different*, i.e. because the other is the source of a will that wells up in him and differs from my will, which leads to conflict. It proposes that my desire and that of the other collide because they are the *same*, i.e. the other is not the source and the origin of his own desire (even though he believes he is), he only mimics my desire. He copies my desire, he wants the same things I want (the same job, the same pay, the same car, the same wife), and this causes conflict. The other community wants the same commodities we have: the same oil, the same land that their ancestors lived on.⁸

⁸ People from third world countries copy western desires for material wealth. Considering the scarcity of goods on the one hand, and their unequal distribution on the other (80% of the world population possesses 20% of all goods, and 20% possesses 80% of all goods), the conflict between North and South is bound to turn violent some time soon, according to Girard. This is even more likely, Girard thinks, as the haves will protect their possessions even more fervently as the have-nots start to claim them. Conversely, the have-nots’ desire will grow stronger as the haves’ defence grows stronger. This will lead to an escalation, and sooner or later to violence. Girard’s solution to this type of conflict is the scapegoat mechanism—which can be effective as long as it is not exposed.

This makes people end up in an endless competition of all against all, and in sporadic explosions of violence as part of various scapegoat mechanisms. Like the previous solution, it is unable to avoid violence and bring about peace. Whether animosity is the result of a bad desire of the other which differs from mine which is good, or from a desire which is identical to mine, is of no consequence. Whether the other uses force because he is violent by nature, or because he is imitating my force or some other form of legitimate force, is of no consequence either. In both cases, peace is unattainable. In other types of thinking, like the dialectical or existential-phenomenological, the same problem reoccurs analogously. So, let us now turn to Cusanus' conjectural metaphysics.

4. *Conjectural metaphysics*

Coniectura is a technical term that is best translated with 'conjecture'. All knowledge (except pure mathematics) is conjecture, according to Nicolas. It is more than guesswork, more than a (blind or rationally calculated) guess, but less than the absolute truth. It is something in between: a fairly accurate approximation of the epistemological object, which will never succeed in coinciding fully with that object, however. What is true of all knowledge, is a fortiori true of the 'knowledge' of the divine, because one can never successfully and exhaustively describe the nature of that mystery in finite concepts. Nicolas tries to approach the infinite mystery through a name, which is supposed to form a rough indication of the direction in which the human mind should look for a provisional and incomplete understanding of that mystery. Such a (philosophical) name bears witness to an essential structure which can be qualified in a way that opens up into the infinite. Such a name puts thinking on track for the infinite: this may be the right direction, but it is still the direction of an asymptotic approach (cf. Ian T. Ramsey). Thus, one could say that Nicolas' philosophical career has been a search for ever truer names for the divine, as a result of which some asymptotes approach the limit more closely than others. Such names are 'the absolute maximum', 'the coincidence of opposites', 'possest', 'non aliud' 'posse ipsum'.

Thus, conjectural metaphysics is the project that tries to find a name for an approach of the impenetrable absolute through an analysis of the being of reality. It is crucial to this project that, on the one

hand, an absolute truth is postulated as an Archimedean point of reference. On the other, it can only be approached asymptotically, pre-eminently through mathematical models. With respect to the absolute truth, nobody is adequate: nobody *possesses* the truth. After all, there can be no comparison between the finite and the infinite (*finiti ad infinitum nulla comparatio*): the finite will never entirely coincide with the infinite, there will always remain minute differences that preclude a precise or adequate truth (*veritas praecisa, adaequata*). There can be a comparison between the finite and the infinite in terms of truth, however. We cannot assume that, because neither A, nor B, nor C possess the truth, A, B and C are equally (or just as little) true. Theoretically at least, we could say that B is more true than C, and A more than B. However, the touchstone for this is not the classical doctrine of correspondence: that A would be closer to the absolute truth than B, and B closer than C. After all, nobody knows or possesses that truth, so how would we know? Photographic realism, the likeness between a copy and an original, is no longer a model for the notion of 'truth'.

Conjecturality is decisive to Cusanus' model. This means: the more A is aware that he falls short of the absolute truth, the truer the position (the name) he defends. After all, the absolute truth cannot be grasped, the infinite is elusory and incomprehensible. The more a finite truth or conjecture or name shows that the thing it wants to grasp is elusory or incomprehensible, the better it is, i.e. the truer it is. Just suppose we were to understand the infinite as something finite, the incomprehensible as something comprehensible, the ungraspable as something graspable: we would be comprehending anything but that which we think we are comprehending. The incomprehensible can only be comprehended by demonstrating its incomprehensibility, in other words, by means of a conjecture which, as a conjecture, is aware of its own shortcomings. Truth thus becomes a function of the clarity of consciousness with regard to its own shortcomings, i.e. a function of its own conjecturality. This leads to the paradoxical notion that a position or an idea are deemed to be more true as they are more successful in showing their own failure to grasp the truth. This paradox has two curious consequences.

Firstly: a position or a belief that presents its own truth as absolute and stubbornly sticks to it in all sorts of customs, lives in falsity by definition. The more stubbornly it holds fast to its claims to absolute truth, the more it lives in falsity. These absolute pretences of the truth are what leads to bloody conflict and intolerance, according to Cusanus.

After all, if A lives in the truth, and B differs from A, B must be living in falsity. Classical realism now only leaves two options—as we have seen earlier, B is either exceedingly *stupid*, or exceedingly *evil*—with all its disastrous consequences (cf. also D. Hume). This sets a first condition for breaking away from our experiences of ridicule or horror at the other: we have to be sufficiently aware of the conjecturality and the arbitrariness of our own position(s).

Secondly: Nicolas takes a particularly ambivalent stance towards finite truth. One could be forgiven for thinking: this finite, particular truth is insufficient, and must therefore be ‘untrue’ and we have no need for it. Let us get rid of all (particular) truths *tout court*. Nothing is true, so everything is true. This is not Nicolas’ position, however. The more redundant the (particular) truth appears to be, the more we need it. After all, this particular (historical, cultural, contingent) truth is our only way of bringing up the Absolute. We cannot do without the particular truth, the familiar world we live in. Nor do we have to: just as long as we realise its limitedness. So, the Christian does not have to become a Muslim, and the Muslim does not have to become a Christian. On the contrary, both will have to make an effort within their own religious and cultural traditions to convince their co-religionists of the conjecturality of their approach to the absolute Infinite.

So Nicolas takes the particularity and the finitude of the anthropomorphic character of the truth extremely seriously. The backdrop to the seriousness with which he approaches the particular, is a (neo)platonistic metaphysics of participation. Every finite ‘truth’ partakes, if only partially, in absolute truth, is a manifestation of it, and therefore deserves our respect. Nicolas always takes the finite seriously, no matter how untrue or wrong it may be, because it is the place where the infinite appears.

As a consequence, we can compare cultural truths for their truth: the truest one is that which succeeds best in undermining its own absoluteness or even relinquishing it altogether. This is how Nicolas creates room for tolerance, not in its modern, ‘flimsy’ meaning of ‘let everyone think and say what they want, and I am not interested in anyone as long as they are not bothering me’. That is a tolerance of coldness or *indifference*. However, Nicolas argues for a more substantial meaning that is twofold. ‘Tolerance’ is from the Latin *tolerare* (bear or endure), and means first of all that we endure the burden that comes from the other and his otherness, that we *bear* it. However, ‘tolerance’ is

also related to the Latin *tollere* (lifting, carrying up), and therefore means that we take the burden that bears down on the other and hinders us, from his shoulders and carry it up ourselves, in the sense that we take it *somewhere*. That is the tolerance of humanity, of the confrontation in dialogue and in reply, which Nicolas (and Juan de Segovia) calls *contraference*.

This is how we should understand Nicolas in his debates with the Hussites, the Byzantine Orthodox and other religions, particularly with Islam. He does many concessions with regards to rites, except where the doctrine of the Trinity is concerned. One could wonder—and the jury is still out on this one—whether Nicolas is not after all still the roman catholic cardinal who measures all other religions against the rule of roman truth and finds them lacking, whether he is not really striving for a super religion which, despite his good intentions, cannot deny its roman origins (and will therefore never be feasible, as the history of his attempts at negotiation has shown).

Our position in this debate would rather be that he holds fast to the classical doctrine of the Trinity, exactly because it is the ultimate conjecture. More than any other name in any other religion, it shows that the divine mystery cannot be comprehended: it is one (monotheism) and three (polytheism) at the same time, triune, the coincidence of multitude and unity. The doctrine of the Trinity is an outstanding example of an attempt at comprehending the incomprehensible, and because of that, it contains more truth than the names Yahweh or Allah. This is the reason why, in his later work, *A scrutiny of the Koran (Cribratio Alkorani*, 3 volumes), Cusanus searches for hidden trinitary structures and metaphors in the Koran, and finds references to Allah in terms of a source, a river and an ocean: three appearances of the same water, but in three different hypostases, a trinity of water that symbolises the trinity of the divine mystery.

The title of this lecture should be seen in the same light as the importance Nicolas attaches to the doctrine of the Trinity. In his early works, Nicolas describes the divine, the universe and man in terms of binary oppositions: God is the coincidence of minimum and maximum, the coincidence of opposites (act and potency, the infinitely small and the infinitely great, the infinitely small straight is curved and the infinitely great curved is straight); God is *complicatio*, the universe is *explicatio*; God is *Deus*, man is *alter deus*; the universe is *maior mundus*, man is *minor mundus*. Mathematical models and binary oppositions gradually give way to unitrinitary conjectures. The God names *Non Aliud (Tetralogus de*

li Non Aliud), *Possest* (*Triologus de Possest*) and *Ipsum Posse* (*De apice theoriae*) all have a trinitary structure. The dyadic structure *posse fieri* (Father)—*posse facere* (Son) from *Idiota de mente* changes into a unitrinitary structure of *posse facere* (Father)—*posse fieri* (Son)—*posse factum* (Holy Spirit) in *De venatione sapientiae*. Both *De pace fidei* and *De visione Dei* show a remarkable insistence on trinitary structural models. Increasingly, Nicolas describes both the physical universe and man by means of trinitary models—in the field of anthropology, he is inspired by Augustine's *De Trinitate*. Finally, he searches for traces of the Trinity, not just in nature and in man, but also in the religious traditions of other religions.

Nicolas wants to help Muslims understand their Koran even better than before. He *bears* their knowledge of their own religious tradition. To modern ears, this may sound much too pretentious. After all, how can a roman catholic claim to understand the Koran better than Muslims themselves, unless on the basis of an Absolute (catholic) Truth that is (sub)consciously at the heart of his judgement? Perhaps Nicolas' project is a little too optimistic and too dynamic. Most likely he also underestimates the difference in basic or final vocabularies (Rorty), or in living environments (Wittgenstein), and the difficulty or impossibility of bridging these (fully). It is certain, however, that he was looking for that bridge from a profoundly Christian inspiration which had bid farewell to all absolute claims to truth. Central to this inspiration is the trinitary conjecture, which Nicolas refuses to let go of. This triune structure is just a symbol for the abandonment of all absolute claims to the truth. As a basic structure of the spiritual life of man (Augustine) and the structures of being of the cosmos, it is the visible sign of an invisible presence of the divine mystery in all of reality. This structure shows us the way to understanding that mystery, but in such a way that it also shows us, firstly, that we will never entirely get a rational grip on that mystery, even though we would like to (because of its mysterious character); and secondly, that there is no other way to that same mystery because we can find the same basic structure in all of reality, which is image and likeness of God. That is why trinitary conjecture is irreplaceable.

This page intentionally left blank

NICHOLAS OF CUSA AND THE JEWS

THOMAS IZBICKI

In his *De pace fidei*, written in 1453 after the fall of Constantinople, in the portion of the colloquy of the nations whose interlocutor is Peter, the Persian observes that the Jews will be the most difficult to bring into the concord of religions, because 'they admit nothing expressly about Christ.' Peter replies:

They have all these things in their scriptures about Christ; but, following the literal sense, they do not want to understand. Nevertheless, this resistance of the Jews will not impede concord. For they are few and will not be able by arms to disturb the whole world.¹

This sour observation is one aspect of the Jewish presence in the dialog. The other is more positive. The Jewish speaker affirms the Trinity during the early part of the colloquy whose interlocutor is the Word. He says that his people's objections to the doctrine were founded on the fear that it represented not one God but a multiplicity of gods.² The Word agrees that no one should understand the Trinity in that way.³ The dialog presents, in mild language, an argument that the promises of the Jewish prophets are fulfilled in Christ.⁴ Cusanus also has Peter demonstrate to the German that the Jews believed in happiness after

¹ *Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony*, tr. J.E. Biechler and H.L. Bond (Lewiston, 1990), p. 39. For the Latin text, see *Nicolai de Cusa opera omnia*, vol. 7: *De pace fidei* (Hamburg, 1970), p. 39. For the optimistic ideas of interreligious dialog abroad at the time, see T.M. Izbicki, 'The Possibility of Dialogue with Islam in the Fifteenth Century,' in *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, ed. G. Christianson and T.M. Izbicki (Leiden, 1991), pp. 175–183. On the philosophical roots on this dialog, see T.P. McTighe, 'Nicholas of Cusa's Unity-Metaphysics and the Formula *religio una in rituum varietate*,' in *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, pp. 161–172. This paper owes much to the response of Matthieu van der Meer to the original paper and to correspondence with Geertruida de Moor.

² *Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony*, p. 26; *De pace fidei*, p. 26. J.E. Biechler, 'A New Face toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia,' in *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, pp. 185–202 at pp. 196–197.

³ *Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony*, p. 28; *De pace fidei*, p. 28. On Cusanus's effort to transcend division over ideas of God as 'trine' or one, see J. Hopkins, *A Miscellany on Nicholas of Cusa* (Minneapolis, 1994), p. 71

⁴ *Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony*, pp. 41–42; *De pace fidei*, pp. 41–42.

death not just in temporal rewards. This he demonstrates from the fidelity of the Jews to the Law even in the face of death.⁵

This attitude toward the Jews, partly positive, affirming what they share with Christians, and partly negative, demonstrating their errors, carried over from *De pace fidei* to the slightly later and less irenic *Cribratio Alchorani*. Although this critique of the Koran inevitably focuses most on Islam, the Jews too are given attention both for their alleged influence on Mohammed and for their place in Cusanus's interreligious polemic. Building on established ideas about the Prophet, Cusanus blames some of his errors on Jewish advisers, whose influence waxed and waned with time.⁶ Despite these repetitions of old polemics, Cusanus is quick to play Jews and Muslims off against one another. He groups Jews and Christians in an argument that neither deserves persecution by Muslims. Mohammed, he argues, may have been sent to lead the Arabs out of idolatry; but Jews and Christians are blameless of that sin. Both pray to the Creator, not to idols.⁷ As in *De pace fidei*, Cusanus argues that Jesus fulfilled the messianic expectations of the Jews.⁸ There is another link from the *Cribratio* to Cusanus's other writings on interreligious subjects. This one ties that work to the Cardinal's earlier sermons with their examination of the divine names used by the various nations. This mention is found in a statement of an argument supposedly put into Mohammed's mouth by his Jewish advisers. This concerns the use of the word *dominus* not just for God but for Christian prelates and pontiffs. Although denying this equivocal use of the term implies plurality of divinities, Cusanus cannot resist noting that the Hebrew word *Adonai* means more than 'Lord.' It signifies the ineffable name of God.⁹

Cusanus takes a different tack in discussing Abraham. Here the argument is Pauline, underlining the patriarch's faith, by which he was justified (Romans 4:2-4). Christ, in Whom all the faithful live eternally, makes them spiritual, not bodily, sons of Abraham (John

⁵ *Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony*, pp. 47-50; *De pace fidei*, pp. 47-50.

⁶ *Nicolai de Cusa opera omnia*, vol. 8: *Cribratio Alchorani* (Hamburg, 1986), pp. 3, 24, 31, 132-133, 143-144, 176, 180-181. For an English translation, see *Nicholas of Cusa's De Pace fidei and Cribratio Alchorani*, tr. J. Hopkins (Minneapolis, 1990). On traditional ideas about the Jews and Mohammed, see N. Daniel, *Islam and the West: the Making of an Image* (Edinburgh, 1960).

⁷ *Cribratio Alchorani*, pp. 44-45.

⁸ *Cribratio Alchorani*, pp. 57-59.

⁹ *Cribratio Alchorani*, pp. 14-15.

8:39).¹⁰ Cusanus goes on to argue that the children of Ishmael, the Arabs, are not included in God's pact with Abraham. The Muslims, however, can be included in Christ's covenant through faith.¹¹ In this context, Abraham is described as having faith that Christ would make him immortal even if he sacrificed his son Isaac. His faith even is described as trinitarian, making him a proto-Christian. Speaking of the three men who visited the Patriarch in the valley of Mambre (Gen. 15:1), the so-called Old Testament Trinity, Cusanus says:

He adored one Lord in three persons; certainly this is the worship of Christians.¹²

Cusanus concludes that these and other arguments prove that there is no true felicity except in Christ. In Him all human nature, intellect and intentionality, are united to the immortality of God. All humanity is hypostatically united in the one person of Jesus.¹³

This is a mild form of polemic, nowhere near the ferocity of the contemporary argument over the status of converted Jews in Castile.¹⁴ Nonetheless, we need to place it in the wider context of Cusanus's thought. The relevant works here are the early sermons and two of Nicholas' major treatises, *De docta ignorantia* and *De coniecturis*. We shall examine the sermons first, for they illustrate Nicholas' interest in the use of divine names by the Jews and others. There are two sermons worth noting. The earlier of these, *In principio erat verbum* [John 1:1], often is dated to 1430. In it Cusanus describes God as remaining:

so immense as to be unnameable, inexpressible and unknowable fully by creatures.¹⁵

From this observation Cusanus goes on to mention the many names used for God by the nations. Among these are the Hebrew names *El*, *Adonai*, *Jah*, *Sabaoth* and *Schaddai*.¹⁶ The name beyond all human com-

¹⁰ *Cribratio Alkorani*, pp. 162, 165.

¹¹ *Cribratio Alkorani*, p. 166.

¹² *Cribratio Alkorani*, pp. 168–170 at p. 170. The translation is mine.

¹³ *Cribratio Alkorani*, pp. 181–187. For the role of the hypostatic union in Cusanus's ecclesiology, uniting God and humanity, see T.M. Izbicki, 'The Church in the Light of Learned Ignorance,' *Medieval Philosophy and Theology* 3 (1993): 196–214.

¹⁴ T.M. Izbicki, 'Juan de Torquemada's Defense of the *Conversos*,' *The Catholic Historical Review* 85 (1999): 195–207.

¹⁵ *Nicolai de Cusa opera omnia*, vol. 16: *Sermones: I (1430–1441)* (Hamburg, 1991), p. 4 (*Sermo I*). All translations from this sermon are mine.

¹⁶ *Sermo I*, pp. 4–5.

prehension is the *Tetragrammaton*, 'which is ineffable, that is, inconceivable by the intellect.' This is expressed in the word *Jehovah*, although Hebrew Bibles write Lord (*dominus*) in its place. This name is described as signifying the divine essence, while the others relate to divine attributes.¹⁷ Cusanus lists divine names in Greek, Latin, Tartar, German, Slavic, Turkish, 'Sarracen' Arabic (*Olla uhacber*),¹⁸ Aramaic and Indic. God is one, despite this multiplicity of names.¹⁹ Cusanus diverges from this irenic listing of divine names to argue that the Hebrew names *El*, *Elohim* and *Jehovah* denote the Trinity:

because the work of the Trinity is undivided. Three persons in one God created the universe.

Nicholas criticizes the Jews for denying this evidence found in their own Scriptures. As further proof he argues, following Nicholas of Lyra, that wisdom, goodness and power are more than divine attributes. They represent the persons of the Trinity.²⁰

A decade later, in the sermon *Nomen eius Jesus* (1440), Cusanus revisits these issues. Preaching on the Feast of the Circumcision, discussion of the name Jesus leads him back to the many names for God. Once again he lists divine names in Hebrew, Greek, Indic, Latin, German and the like. These attempt to express the ineffable divine name in diverse tongues; and, as Ambrose had said, they show the rich diversity in which God's power is expressed.²¹ Once again Cusanus argues that the proper name of God is the *Tetragrammaton*, 'The name that is above every name' (Phil. 2:9). This name encompasses 'everything nameable just as God's being is everything.'²² This name could not be translated adequately, even as *Jehovah*. Nonetheless, Cusanus alludes to the Cabala, with its emphasis on the power of the *Tetragrammaton*. He also repeats mention of the fact that Hebrew texts replace the Name with surrog-

¹⁷ *Sermo I*, pp. 5–6.

¹⁸ This is a rough rendering of *allahu akbar*, see the notes to section 5 of *Sermo I*, p. 6.

¹⁹ *Sermo I*, p. 6.

²⁰ *Sermo I*, pp. 7–8.

²¹ P.J. Casarella, 'His Names is Jesus: Negative Theology and Christology in Two Writings of Nicholas of Cusa,' in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, ed. G. Christianson and T.M. Izbicki (Leiden, 1996), pp. 281–307 at p. 301. For the Latin text, see *Nicolai de Cusa opera omnia*, vol. 16: *Sermones: I (1430–1441)* (Hamburg, 1991), pp. 301–3174 (*Sermo XX*).

²² Casarella, 'His Names is Jesus,' p. 300.

ates like *Lord*. Moreover, Nicholas states that the *Tetragrammaton* is not one part of speech, noun, verb, pronoun or participle, 'but everything at once.'²³

These sermons reflect Renaissance Christian interests in potential precursors among the ancients, both Jewish and pagan.²⁴ Moreover, they are tied directly to Cusanus's continued interest in definition and 'naming.' Grounded in Pseudo-Dionysian theology,²⁵ this theme appears first in Cusanus's speculative treatises and dialogues in the first *De docta ignorantia*, completed in 1440, the same year as the sermon *Nomen eius Jesus*. In it the author links 'naming' God to 'affirmative' theology.²⁶ He returns to this theme in his later works, including *De non aliud*, *De venatione sapientiae* and the *Memoriale* concluding *De apice theoriae*.²⁷ Cusanus shifts, however, from an enumeration of divine names,²⁸ to an emphasis on the Greek term *theos*.²⁹

A different approach to the Jews is found at the end of Cusanus's *De docta ignorantia*. This work reflects the author's shipboard experience when returning from a mission to Constantinople,³⁰ and its emphasis on the limits of the human capacity to know God is justly famous. Little attention, however, is paid by scholars to the denunciation of 'Saracens' and Jews near the end of Book III. It is more scathing than anything found in the later works. The Muslims are called 'mindless per-

²³ Casarella, 'His Names is Jesus,' p. 300. On Christian Cabalism, see J. Friedman, *The Most Ancient Testimony: Sixteenth Century Christian Hebraica in the Age of Renaissance Nostalgia* (Athens, Ohio, 1983), pp. 12–52.

²⁴ *Hermeticism and the Renaissance: Intellectual History and the Occult in Early Modern Europe*, ed. I. Merkel and A.G. Debus (Washington, 1988).

²⁵ On Cusanus's use of the Dionysian corpus in his own unique way, see F. Edward Cranz, 'Nicolaus Cusanus and Dionysius Areopagita,' in Cranz, *Nicholas of Cusa and the Renaissance*, ed. T.M. Izbicki and G. Christianson (Aldershot, 2000), pp. 109–136, and Cranz, 'Cusanus's Use of Pseudo-Dionysius,' in *ibid.*, pp. 137–148.

²⁶ *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance*, tr. J. Hopkins, 2nd ed. (Minneapolis, 1985), pp. 79–82 [I 24]. For the Latin text, see *Nicolai de Cusa opera omnia*, vol. 1 (Hamburg, 1932).

²⁷ *Nicholas of Cusa on God as Not-Other*, tr. J. Hopkins, 3rd ed. (Minneapolis, 1987), pp. 32–35; *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations*, tr. J. Hopkins (Minneapolis, 1998), pp. 181–183 [*De venatione sapientiae*, chapter 14], 251 [*Memoriale XII*].

²⁸ For example, in *De docta ignorantia* I 25; see *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance*, pp. 124–125, which ascribes the use of many of these names to 'God's relations to creatures.' For the Latin, see *Nicolai de Cusa opera omnia*, vol. 1, pp. 52–53.

²⁹ *Nicholas of Cusa: Selected Spiritual Writings*, ed. H.L. Bond (New York, 1997), pp. 218, 220 [*De quaerendo Deum*], 242 [*De visione Dei*].

³⁰ On the shipboard experience, see *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance*, pp. 1–2, 158 [Letter to Giuliano Cesarini].

secutors of the Cross of Christ.’ The Jews fare no better, being accused of ‘diabolical blindness.’ This prevents their admitting that the Messiah has come. Both groups are denounced for admitting that there would be a final resurrection of the dead yet denying the Resurrection of Jesus, another example of their blindness.³¹ Note, however, that Cusanus’s scorn here is aimed at the Jews of his own day, not at those of Antiquity, who had endured scorn for their adhered to the worship of God in enfolded unity, not to worship based on unfolded diversity.³²

Although Cusanus did not discuss the Jews in his second major speculative work, *De coniecturis*, it does give us a framework into which to fit his harsher statements about them. This is the diagram P, the interlocking pyramids of light and dark, the one extending down from above and the other rising up from below. This diagram illustrates both the ascent toward unity and simplicity and the descent into division and multiplicity. No human being can complete the ascent unaided or in this life, but Nicholas expects human beings to strive toward the higher things.³³ In this context we can see that, even at his most negative, Cusanus can acknowledge that the Jews of his own day possess a modicum of truth. At the same time, when Cusanus speaks in general terms of spirits that incline toward ‘otherness,’ rather than rising toward unity, we can see where he leaves those same Jews who will not give up the literal and material for the good things to be found above.³⁴ Ironically, in the period before the birth of Christ, the Jews were the closest to unity, striving to affirm the enfolded oneness even when derided by their contemporaries.³⁵

Having established this framework, let us look briefly at Cusanus’s legatine legislation concerning the Jews. How did his more negative ideas about them, sometimes found in sermons from this period, translate into action? During the period from January 1451 through March of 1452 he traveled through the Empire, from Salzburg via Magde-

³¹ *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance*, pp. 143–1444 [III, 8]. For the Latin, see *Nicolai de Cusa opera omnia*, vol. 1, pp. 145–147. The Resurrection is discussed in *De pace fidei*, pp. 45–46 and *Cribratio Alkorani*, pp. 104–106.

³² *Nicholas of Cusa on Learned Ignorance*, p. 83 [I, 25]. For the Latin, see *Nicolai de Cusa opera omnia*, vol. 1, p. 53.

³³ *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations, Volume Two*, tr. J. Hopkins (Minneapolis, 2000), pp. 169–175 [I, 9–10]. For the Latin text, see *Nicolai de Cusa opera omnia*, vol. 3 (Hamburg, 1972), pp. 45–54.

³⁴ *Nicholas of Cusa: Metaphysical Speculations, Volume Two*, pp. 213–217 [II, 10]. For the Latin text, see *Nicolai de Cusa opera omnia*, vol. 3, pp. 115–122.

³⁵ See above n. 32.

burg to the Low Countries and the Rhineland, holding reform councils and demanding internal, not just external adherence to Christianity. Among the abuses he attacked in sermons and decrees were simony and superstition. These measures receive a great deal of attention.³⁶ Less often noted in recent years is his legislation against money lending by Jews, which also required that they wear a distinctive yellow cloth badge. This decree was issued in councils at Salzburg, Magdeburg, Hildesheim, Minden and Mainz.³⁷ We need not accuse the cardinal of racism, a charge against which Joseph Koch felt obligated to defend him,³⁸ to admit that this reiterated decree represents the more negative aspect of Cusanus's thought on the Jews, emphasizing error and materiality. We also should note that Cusanus was concerned not just with Jews being mistaken for Christians but with cardinals dressing in a manner detracting from the gravity of their office, as we find in his *Reformatio generalis*.³⁹

The decree itself deserves scrutiny. The copy translated here is directed to the city and diocese of Minden. It reads as follows in translation:

That Jews should wear a circle of a yellow color. Nicholas, by divine mercy cardinal priest of the sacrosanct Roman church with the title of San Pietro in Vincoli, legate of the apostolic see for Germany, to all and each of Christ's faithful wherever they are found in the city and diocese of Minden, eternal health in the Lord. Since it is incumbent upon the office conferred on us that, as far as our strength permits, we promote the observance of the sacred canons in which, among other things is found about the Jews that Jews should be distinguished from Christians by clothing and that they not only should be compelled not to engage in

³⁶ D. Sullivan, 'Nicholas of Cusa as Reformer: the Papal Legation to the Germanies, 1451,' *Mediaeval Studies* 36 (1974): 382–428; idem, 'Cusanus and Pastoral Renewal: the Reform of Popular Religion in the Germanies,' in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, pp. 165–173; M. Watanabe, 'The Church Shortly Before the Reformation: Nicolaus Cusanus and the Veneration of the Bleeding Hosts at Wilsnack,' in *Reform and Renewal in the Middle Ages and the Renaissance*, ed. T.M. Izbicki and C.M. Bellitto (Leiden, 2000), pp. 210–223; D.P. Bell, *Sacred Communities: Jewish and Christian Identities in Fifteenth-Century Germany* (Boston, 2001), pp. 72, 121–122.

³⁷ Sullivan, 'Nicholas of Cusa as Reformer,' p. 396; *Acta Cusana: Quellen und Lebensgeschichte des Nikolaus von Kues*, ed. E. Meuthen and H. Hallauer, vol. 1, part 3a (Hamburg, 1996), pp. 742 Nr. 1021(Salzburg), 852–854 Nr. 1251 (Bamberg), 955–956 Nr. 1417 (Magdeburg), 1038–1039 Nr. 1563 (Minden),

³⁸ J. Koch, *Der deutsche Kardinal in deutschen Landen* (Trier, 1964), p. 10 n. 6.

³⁹ M. Watanabe and T.M. Izbicki, 'Nicholas of Cusa: A General Reform of the Church,' in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church: Essays in Memory of Chandler McCuskey Brooks for the American Cusanus Society*, ed. G. Christianson and T.M. Izbicki (Leiden, 1996), pp. 175–202 at p. 199.

usurious depravity but even to restitution of usurious gains, here is what we, wishing to show the humanity that is shown in the city of Rome, which has primacy in Christendom, to the those Jews in the city and diocese of Minden, establish and ordain by the apostolic authority that we exercise in this region, that before the next coming feast of the Lord's Nativity all Jews and each in the aforesaid city and diocese, wherever they are, should and are bound to wear a circle of yellow threads the diameter of which is not less than that of the finger of an average man upon their breast visibly displayed openly and publicly upon their garment or cloak so that it may appear to the eyes of all who understand as a sign of difference, so that they may be told apart from Christians. And that Jewish women are obliged on the dress that they wear in public to display two blue stripes [*blavias rigas*], seeable visibly. And also that from the aforesaid time thereafter they should refrain entirely from all usurious evil directed at Christians. And if they do these things then, unless they contrive against our orthodox faith, they can be tolerated in those things that are permitted by the Catholic church. If, however, from the said time thereafter they do not abstain from usury and do not openly wear the prescribed signs of distinction, thereafter all that parish where those Jews or Jewesses are living or will be by that very fact will be subject to ecclesiastical interdict. That in that place, however long Jews or Jewesses will live there, we wish this to be observed most strictly, under the penalties of law imposed on those celebrating in interdicted places, that in no way may any secular or regular priest, even one subject immediately to the apostolic see, presume to celebrate things divine within a parish so interdicted, so that, while the interdict imposed by us lasts.

For that reason we exhort and require all and every one of Christ's faithful having chiefly coercive jurisdiction not to act contrary to this our constitution and ordinance upon grave peril to their immortal souls by favoring the Jews who are the cause or occasion of the interdict, but rather to display obedience to this our ordinance or statute, by which we judge it opportune to impose this penalty of interdict for the execution of the canons, as they are obliged. They should obey lest they want it to be known that they prefer the gifts of the Jews, on account of a little temporal gain, to divine worship. If it should happen that, in some part of the aforesaid city and diocese where there once were Jews or Jewesses for a long time there have not been Jews or Jewesses, from the time following the aforesaid feast of the Lord's birth we wish and likewise decree that thereafter, if Jews or Jewesses decide to establish residence there, the pastor of the parish church there should be bound openly to instruct the people in the church so that they know that, unless after ten days from that instruction thereafter the Jews or Jewesses should wear the aforesaid signs of distinction and should cease from all usury, as is commanded, that from thenceforth in that parish there will be imposed on that parish an ecclesiastical interdict, which we from now on, just as from then on, impose as a most strict ecclesiastical interdict,

forbidding by the present letters that in places interdicted by this decree there should be done other things, while this interdict lasts, except those that are permitted by law to be done in such cases.

Given in the city of Minden under our seal on Tuesday the fourth day of the month of August in the year of our Lord 1451 in the fifth year of the pontificate of our most holy father in Christ and lord, our lord Nicholas, by divine providence, the fifth of that name.⁴⁰

The strictness of these provisions goes beyond anything found in the titles of the received decretals collections concerning the Jews.⁴¹

None of the canons makes provision for a distinctive badge imposed in the Draconian terms Cusanus used. The Fourth Lateran Council, however, had enjoined upon Jews, Christians and Muslims the wearing of distinctive garb; but it did not impose an interdict upon those who failed to enforce the letter of this law.⁴² The Lateran decree, moreover, seems to have had limited effect. More than one thirteenth-century pope complained that it was being ignored.⁴³ Kings enacted versions of that conciliar provision about Jewish garb in the same period, but we may doubt the effectiveness of these laws as well.⁴⁴ In

⁴⁰ *Nova subsidia diplomatica ad selecta juris ecclesiastici Germaniae et historiarum capita elucidanda*, ed. S.A. Würdtwein, vol. 11 (Heidelberg, 1788; Frankfurt, 1969), pp. 386–389. The translation is my own. It has been corrected against the text from the council at Bamberg found in *Acta Cusana*, vol. 3a, pp. 852–854 Nr. 1251.

⁴¹ *Corpus iuris canonici*, ed. E. Friedberg, vol. 2 (Leipzig, 1879; Graz, 1955), col. 771–778: X 5.6; *ibid.*, col. 1180–1181: Clem. 5.2; *ibid.*, col. 1289–1290: Extrav. Commun. 5.2.

⁴² *Ibid.*, col. 776–777: X 5.6.15 = canon 68. For a translation see J. Gilchrist, *The Church and Economic in the Middle Ages* (London, 1969), pp. 183–184. On the decree, see E.A. Synan, *The Popes and the Jews in the Middle Ages* (New York, 1965), p. 104; M.R. Cohen, *Under Crescent & Cross: The Jews in the Middle Ages* (Princeton, 1994), p. 38. For an argument that its primary purpose was to prevent sexual contact between Christians and Jews, see W. Pakter, *Medieval Canon Law and the Jews* (Ebelsbach, 1988), pp. 292–293. For synodal enactments across Europe during the following decades, see *ibid.*, pp. 293–295.

⁴³ Synan, *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, pp. 106–107, 108, 113, 122. For an argument that these papal decrees were intended to degrade the Jews as well as cut off their sources of livelihood, see S. Grayzel, *The Church and the Jews in the XIIIth Century* (New York, 1966), pp. 49. Even the cut of garments could be regulated, see *ibid.*, p. 62. On differences in the badges prescribed, see *ibid.*, pp. 67–70.

⁴⁴ This decree was reissued by Louis IX of France; see J. Cohen, *The Friars and the Jews: The Evolution of Medieval Anti-Judaism* (Ithaca, 1982), p. 127 n. 52; M.R. Cohen, *Under Crescent & Cross*, p. 86. Henry III of England issued a similar decree, and a provision to the same effect was inserted into the *Siete Partidas*; see Cohen, *Under Crescent & Cross*, pp. 42, 130–131. For other enactments in Italy and the Iberian peninsula, see Pakter, *Medieval Canon Law and the Jews*, pp. 296–297.

Cusanus's own day, the issue of Jewish garb had come to therefore once more. The attention he and others give it suggests that the Lateran decree may have fallen into disuse during the fourteenth century. Pope Eugenius IV imposed such a rule on the Jews and Muslims of Christian Spain.⁴⁵ That pope's great rival, the Council of Basel, in its 19th session of (7 September 1434) made a similar provision, briefly, in which it affirmed:

Also, under severe penalties, they are to be compelled to wear some dress by means of which they evidently can be distinguished from Christians.⁴⁶

There is every evidence here that Cusanus was building on precedent and on ideas of the Jews as being identifiable by visual signs;⁴⁷ but he had gone far beyond most of the existing decrees, especially in his punishment of Christians through interdict for failing to enforce his legatine enactments.⁴⁸ Only the Council of Basel seems to have envisioned anything like the cardinal's severity in enforcing the law. The wearing of distinctive garb by Jews entered imperial law only decades later in an enactment of the 1530 Diet of Augsburg.⁴⁹

The enactment's provisions concerning usury and restitution too had precedent—especially in the Fourth Lateran Council, but the free use of interdict can be seen as passing here too beyond the established limits of the canon law.⁵⁰ One need only note here—instead of reciting a very long history—that Christian usurers too might be excommunic-

⁴⁵ Synan, *The Popes and the Jews in the Middle Ages*, pp. 136–138.

⁴⁶ *Conciliarum oecumenicorum decreta*, ed. G. Alberigo et al., 3rd ed. (Bologna, 1973), pp. 483–484 at p. 483.

⁴⁷ J.B. Riess, *The Renaissance Antichrist: Luca Signorelli's Orvieto Frescoes* (Princeton, 1995); D.O. Hughes, 'Distinguishing Signs: Ear-rings, Jews and Franciscan Rhetoric in the Italian Renaissance City,' *Past and Present* no. 112 (1986): 3–59; H.H. Claman, *Jewish Images in the Christian Church: Art as Mirror of the Jewish-Christian Conflict, 200–1250 C.E.* (Macon, Georgia, 2000), pp. 121–124. Headgear is particularly important in Christian depiction of Jews, see H. Schreckenberg, *the Jews in Christian Art: An Illustrated History* (London, 1996), p. 15; R. Mellinkoff, *Outcasts: Signs of Otherness in Northern European Art of the Late Middle Ages*, 2 vols. (Berkeley, 1993), vol. 1, pp. 59–94.

⁴⁸ Threats, however, had been used, both by ecclesiastics and secular authorities to ensure enforcement of these decrees; see Grayzel, *The Church and the Jews*, pp. 69–70.

⁴⁹ H.A. Oberman, *The Roots of Anti-Semitism in the Age of the Renaissance and Reformation*, tr. J.I. Porter (Philadelphia, 1984), p. 44.

⁵⁰ On canon law, usury and the Jews, see B. Nelson, *The Idea of Usury: From Tribal Brotherhood to Universal Otherhood* (Princeton, 1949), pp. 3–28; Gilchrist, *The Church and Economic in the Middle Ages*, pp. 111–112. On the decree of the Fourth Lateran Council, see Cohen, *Under Crescent & Cross*, p. 39.

ated, but they did not bring an interdict down upon their community.⁵¹ Cusanus himself enacted a law against usury practiced by Christians in his legatine council at Salzburg.⁵²

Throughout his legation, Cusanus flew in the face of established interests—and even of legal precedent; and he experienced fierce resistance. After he concluded his mission, those whose interests had been harmed set about reversing his legatine acts. Among those who appealed to Pope Nicholas V, on whose pliability they could rely,⁵³ were Frederick III, the Habsburg king of the Romans, the archbishop of Salzburg and the Jews of Nürnberg. They requested from the pope revocation of the legatine decree against the Jews.⁵⁴ The pope already had suspended for one year Cusanus's sanctions intended to force the city of Nürnberg to obey his decree. The pope's reasoning is worth quoting for its benign tone:

we desire that the Jews be tolerated and treated humanely by Christians in memory of the Passion of our Lord Jesus Christ⁵⁵

In March of 1453 the pope also had acceded to a petition from the bishop of Bamberg that the legatine decree about the Jews be annulled in so far as it exceeded the limits of the *ius commune* throughout his diocese and all of Brandenburg.⁵⁶ In this light, it is no surprise that the pope suspended the decree and the censures backing it throughout the diocese of Salzburg. Once again, Pope Nicholas supported the *ius commune* and overruled his legate.⁵⁷ The next pope, Calixtus III, confirmed the annulment of Cusanus's decree and its supporting censures as they applied to Brandenburg.⁵⁸

These successful petitions against Cusanus's legatine decrees were among his many disappointments as a reformer. Nicholas' episcopate in Brixen would be as plagued by resistance, often backed by force of

⁵¹ E. Vodola, *Excommunication in the Middle Ages* (Berkeley, 1986), p. 130.

⁵² *Acta Cusana*, vol. 3a, pp. 715–717 Nr. 1000.

⁵³ Izbicki, 'Juan de Torquemada's Defense of the *Conversos*,' p. 197; A.F.C. Ryder, *Alfonso the Magnanimous: King of Aragon, Naples, and Sicily, 1396–1458* (Oxford, 1990), pp. 259–261.

⁵⁴ Sullivan, 'Nicholas of Cusa as Reformer,' p. 397.

⁵⁵ S. Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, vol. 2: *Documents 1394–1464* (Toronto, 1989), pp. 984–985.

⁵⁶ Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, vol. 2, pp. 994–996.

⁵⁷ Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, vol. 2, pp. 1001–1002; Sullivan, 'Nicholas of Cusa as Reformer,' p. 397.

⁵⁸ Simonsohn, *The Apostolic See and the Jews*, vol. 2, pp. 1008–1009.

arms.⁵⁹ Much of this was tied to the cardinal's own tactlessness and inflexibility, but the papacy was no more than grudgingly interested in large-scale ecclesiastical reform.⁶⁰ Cusanus's lack of finesse and moderation undermined the noblest of his sentiments. We should not, however, place him among the most incendiary of his contemporaries in his dealings with the Jews. Even the legate decree was a piece of legalese, not a flamboyant piece of rabble rousing in the tradition of Vincent Ferrer and Bernardino of Siena.⁶¹ Nonetheless, the height of a vision of dialogue, toleration and concord reached in *De pace fidei* was not sustained even throughout that one work.⁶²

⁵⁹ M. Watanabe, 'Nicholas of Cusa and the Tyrolean Monasteries: Reform and Resistance,' *History of Political Thought* (1986): 53–72; idem, 'Nicolaus Cusanus, Monastic Reform in the Tyrol and *De visione Dei*,' in *Concordia discors: Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello* (Padova, 1993), pp. 181–197.

⁶⁰ M. Watanabe, 'Nicholas of Cusa and the Reform of the Roman Curia,' in *Humanity and Divinity in Renaissance and Reformation*, ed. J. O'Malley, T.M. Izbicki and G. Christianson (Leiden, 1993), pp. 185–203; idem and T.M. Izbicki, 'Nicholas of Cusa: A General Reform of the Church,' in *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, pp. 175–202; B.McC. Hallman, *Italian Cardinals, Reform, and the Church as Property 1492–1563* (Berkeley, 1985).

⁶¹ B. Netanyahu, *The Origins of the Inquisition in Fifteenth Century Spain* (New York, 1995), pp. 183–191, 196–205; F. Mormando, *The Preacher's Demons: Bernardino of Siena and the Social Underworld of Early Renaissance Italy* (Chicago, 1999), pp. 164–218.

⁶² M. Watanabe, 'Nicholas of Cusa and the Idea of Tolerance,' in *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno* (Firenze, 1970), pp. 409–418; C.J. Nederman, 'Natio and the "Variety of Rites": Foundations of Religious Toleration in Nicholas of Cusa,' in *Religious Toleration: 'The Variety of Rites' from Cyrus to Defoe*, ed. J.C. Laursen (New York, 1999), pp. 59–74; idem, *Worlds of Difference: European Discourses on Toleration, c. 1100–c. 1550* (University Park, Pennsylvania, 2000), pp. 85–97.

RELIGIÖSE UND KULTURELLE PLURALITÄT ALS KONFLIKTURSACHE BEI NIKOLAUS CUSANUS

MARKUS RIEDENAUER

Auf die brutalen Attentate in den Vereinigten Staaten von Amerika am 11. September 2001 reagierten viele Zeitgenossen, indem sie den Islam als grundsätzlichen Gegner der westlichen Kultur sehen—im Sinne eines uralten Paradigmas, das Samuel Huntington als ‚clash of civilizations‘ aufwärmte. So finden wir uns nun in einer ähnlichen Lage wie die wenigen nüchternen Friedenssucher im Jahre 1453. Auf die Eroberung Konstantinopels durch die Türken und auf die aufgeheizte anti-islamische Stimmung¹ antwortete Nikolaus von Kues mit einem Dialog über den Religionsfrieden. Die Schrift *De pace fidei* (DPF) wird aufgrund ihrer irenischen Gegentendenz meist gemäß dem im Titel angegebenen Ziel interpretiert: im Hinblick auf *pax, concordia*, Konkordanz. Selbstverständlich entspricht das den Grundintentionen des Cusaners, die sich durch sein gesamtes Werk durchziehen.

Vor dem Hintergrund des übergreifenden Themas ‚Konflikt und Versöhnung‘ halte ich es jedoch für sinnvoll, vor der Thematisierung der Versöhnung zuerst einmal beim Konflikt zu bleiben.² Vielleicht ist zur Konfliktanalyse des Nikolaus mehr zu sagen, als meistens geschieht, nämlich auf den Anlaß der Schrift hinzuweisen, wie er in ihren ersten Sätzen skizziert wird. Dann können wir einerseits wahrnehmen, welche vorausliegenden und tieferen Probleme dem Cusaner bewußt geworden waren und wie er das komplexe Phänomen Religion sah, andererseits anmerken, worauf er keine oder sehr wenig Aufmerksamkeit verschwendete. Nach einer Einleitung zum Kontext der Diffe-

¹ Biechler spricht von ‚an atmosphere of supercharged anti-Muslim polemic‘ (Biechler: Face 200); vgl. im Detail Meuthen (Der Fall von Konstantinopel), besonders 37–44. Christliche Niederlagen bei Nicopolis 1396 und Varna 1444 bewirkten bereits eine gewisse Besorgnis im Abendland und Forderungen nach einem Kreuzzug, aber erst 1453 schreckte man alarmiert auf (vgl. Bisaha).

² Bislang wurden die konfliktträchtigen Differenzen selbst nur summarisch behandelt. Vgl. Euler: ‚Als Gründe der Entstehung der Religionenvielheit nennt Nikolaus die Irrtumsanfälligkeit, Verführbarkeit, Gewohnheitsverhaftung der Menschen, die Unbeständigkeit der irdischen Verhältnisse sowie die Tendenz zur Absonderung und Separierung der Völker voneinander durch mißverständliche Aufnahme der Lehren‘ (Unitas 234).

renzwahrnehmung (I.) ist herauszuarbeiten, wie DPF Pluralität sieht (II.). Im III. Abschnitt werden vier Dimensionen der Religiosität bei Cusanus auseinandergefaltet: 1. die natürliche, 2. die kulturelle, 3. die geschichtliche, 4. die individuelle. Am Schluß soll aber ein Ausblick auf die positive philosophische Bedeutung der Konfliktualität selbst gewagt werden (IV.).

I. Zum Kontext der Wahrnehmung religiöser Differenz (Einheit und Vielheit)

Im Leben des Nikolaus hat sich die Wahrnehmung religiöser Differenzen offenbar gewandelt. In der Epiphaniepredigt von 1431 herrscht ein naiv erscheinender Optimismus, dem gegenüber der Schock von 1453 einen Lernprozeß forderte:

*Creditur enim per uniuersum mundum Christum Dei filium de Uirgine natum. Hoc credunt Indi, hoc Machmetani, hoc Nestoriani, hoc Armeni, hoc Jacobini, hoc Graeci, hoc Christiani occidentales ut sumus nos. Hoc Tartari non inficiunt, immo communiter credunt, licet non aduertant. Et nulla est hodie mundi natio quin credat Christum uerum Messiam, quem expectabant antiqui, uenisse, exceptis Iudaeis, qui eum credunt uenturum. Est enim omnium uidentium una communis fides, unius summi cunctipotentis Dei et sanctae Trinitatis. Si intelligerent, uti nos credimus!*³

Im Vergleich: 1455 sah der Prediger das religiöse Gemeingut aller Völker konzentriert auf einen monotheistischen Begriff Gottes als ewiger Wahrheit: *apud omnes nationes est certissimum deum esse et ipsum esse ueritatem aeternam. Neque concipi potest ipsum non esse.*⁴ Der gemeinsame Nenner der Einheit ist wesentlich geringer geworden. Vermutlich ist der Konkordanzoptimismus des Dreißigjährigen nach zwei Jahrzehnten kirchenpolitischer Erfahrungen ernüchtert worden. Möglicherweise zeigt sich hier eine Entwicklung zu stärkerer Wahrnehmung der realen religiösen Differenzen.

³ Sermo II *Ibant Magi* zur Epiphanie 1431: h XVI I, 25. Wo Nikolaus die religiöse Pluralität doch als besonders einheitsresistent bewußt war, griff er zunächst in die Tradition wie zu einer Notbremse, so in seiner IV. Predigt von 1431: *Omnes autem homines ad unum diuinum debitum obligati sunt; ergo erit una fides. Et quicquid contra hunc debitum cultum et unam fidem est, error est igne et ferro extirpandus.* Als vielleicht formelhaftes Zitat (von Wilhelm von Auvergne: *De fide et legibus*) sollte man diesen Satz nicht überbewerten—jedenfalls in DPF muß der geschuldete Kult nicht mehr so einheitlich sein.

⁴ Sermo CC von 1455: Cod. Vat. Lat. 1245f. 118^{ra}.

Systematisch betrachtet, ist die Spannung zwischen dem cusanischen Streben nach Einheit und der faktischen Pluralität besonders groß, weil Nikolaus Vielfalt grundsätzlich positiv wertet auf ontologischer und epistemologischer Ebene. Es mögen einige Hinweise genügen: Kein endliches Seiendes kann die unendliche Fülle des absoluten Ursprungs widerspiegeln. Das Urbild von allem, die unendliche Weisheit kann von keinem so eingefangen werden, wie sie ist. Darum bedarf es der Vielfalt zur besseren Explikation des eingefalteten Reichtums: *a nullo capi potest uti est ... immultiplicabilis infinitas in varia receptione melius explicatur. Magna enim diversitas immultiplicabilitatem melius exprimit.*⁵

Die Pluralität der Ausfaltungen wird immer wieder positiv dargestellt, auch im Schlußkapitel von DVD: Der Schöpfer wird einem Maler verglichen, der sich selbst nicht vervielfältigen kann, aber seine Ähnlichkeit am besten ausdrückt, indem er sich in vielen Figuren abbildet: *Multas autem figuras facit, quia virtutis suae infinitae similitudo non potest nisi in multis perfectiori modo explicari* (DVD 25: g III 216). Die bleibende positive Bedeutung der Differenz drückt Nikolaus im Axiom aus: *Omnis autem concordantia differentiarum est.*⁶

Auch in praktischer Hinsicht sind Vielheit, Unterschiede, Widersprüche, ja sogar Gegensätze nicht negativ bewertet, sondern in eine dynamische Sicht integriert: All jenes ist auch Ermöglichung einer Einigung, die menschliche Aufgabe ist; *concordantia* ist herzustellen. Deutet sich hierin ein wachsendes Bewußtsein der geschichtlichen Verantwortung des Menschen an? Vielleicht ist aufgrund der Erfahrungen des 15. Jahrhunderts mit seinen massiven Differenzen der Einheitsbegriff und das mittelalterliche Ideal eines harmonischen *ordo* qualitativ verändert worden: weniger eine vorgegebene, punktuell gestörte Ordnung, sondern ein Ziel, in den Raum von zu gestaltender Geschichte eingerückt?

Nikolaus hält Einheit und Vielheit nicht abstrakt auseinander oder gegeneinander und übernimmt auch nicht die neuplatonische axiolo-

⁵ IDS: g III 446. Das all-sehende Bild von DVD, dessen Blick aus verschiedenen Perspektiven aufgefangen und erwidert wird, kann auch auf die verschiedenen Religionen übertragen werden, vgl. die Einleitung von Jos Decorte zur niederländischen Ausgabe von DPF, 18f.

⁶ DCC I, 1 n. 6, 4f. h XIV/1, 31. Paradigmatisch für die cusanische Ansicht von Vielheit in ihrem Bezug zur Einheit ist auch seine positive Wertung von Pluralität und Differenz der Sprachen ohne relativistische Nivellierung (gegen die biblische Abwertung der babylonischen Sprachenvielfalt): Vgl. seine Theorie des Verhältnisses von erkannter Sache/*verbum* und Ausdruck in Sprache/*nomina*, etwa in IDM II: g III, 488ff. Zur cusanischen Sprachtheorie siehe H.–G. Gadamer: Ges.W. I (Wahrheit und Methode), Tübingen 1960ff.; 438–442.

gische Differenz beider, welche in der Vielfalt einen Abfall von der göttlichen Einheit sieht.⁷ Vielmehr blickt er immer auf die Einheit im Verschiedenen. Unter diesen Voraussetzungen wird es besonders erklärungsbedürftig, wo und wieso Pluralität negativ wird. Wie geschieht es, daß sie immer wieder degeneriert zu einem unversöhnten Gegeneinander, sogar zu gewaltsamer Konkurrenz und Dominanz?

So ist DPF zu untersuchen mit der Frage, wie die Vielfalt hier dargestellt, erklärt und bewertet wird—insbesondere als Konfliktursache und Gefahrenquelle. Die relevanten Stellen sind in den ersten und letzten Kapiteln des Dialogs konzentriert.

II. Pluralität in *De pace fidei*

Der Visionär bittet zu Beginn den Allschöpfer, *quod persecutionem, quae ob diversum ritum religionum plus solito saevit, sua pietate moderaretur* (h VII, 1 Z. 6f.). Es fällt auf, daß er von einer ungewohnten Steigerung religiöser Verfolgung (nicht von deren Existenz als solcher) motiviert ist, und daß er sein Anliegen zunächst sehr vorsichtig formuliert: als Bitte um Milderung.

In Kap. 3 n. 9 wird den versammelten Weisen noch etwas ausführlicher und anschaulicher gesagt, daß der Himmelskönig das Seufzen der Ermordeten und Gefesselten sowie der Versklavten gehört habe, was alles wegen der Verschiedenheit der Religionen erlitten werde (h VII, 10 Z. 12–14). In heutiger Terminologie handelt es sich also um schwere Menschenrechtsverletzungen, deren religiöse Begründungen gar nicht als rechtfertigend in betracht kommen. Allerdings geht es Nikolaus nicht um konkrete Instrumente oder Institutionen zum Schutz der Menschen, sondern das Ziel wird gleich ganz hoch angesetzt: durch Konkordanz soll ein ewiger Religionsfrieden erreicht werden.

In §2 beschreibt der König des Himmels und der Erde als Konzilspräsident den Grund der Zusammenkunft als die artikulierte Erfahrung der Unterdrückung, weil viele *ob religionem* sich mit Waffengewalt bekämpften und die Menschen zu Konversionen zwingen unter

⁷ Vgl. DDI III, 1 zur Freude am Besonderen, an der Vielfalt in Religionen, Schulen, Landschaften, ohne Neid—als gegenseitige friedliche Bereicherung. Die ontologische Problematik der Andersheit (im Gegensatz zur Einheit), welche Nikolaus Cusanus laut Michael Thomas negativ bewertet, ist nicht identisch mit der Frage nach der Vielfalt alles Menschlichen.

Todesdrohungen. Es fällt auf, daß das Schockerlebnis des Falls von Konstantinopel universalisiert wird (ausdrücklich: *plurimi ... ex universa terra geruli*). Es geht um das Gewaltpotential von Religionen an sich, nicht allein um die Türkengefahr oder um die legitime Verteidigung der Christenheit. Die Probleme aufgrund religiöser Differenzen sollen allgemein und grundsätzlich bedacht und gelöst werden.

Dazu müssen zuerst die Gründe für die Pluralität der Religionen betrachtet werden:

Aus dem ersten Menschen, aus Staub geformt und mit Geist beschenkt, dem Bild der göttlichen Kraft, wurde eine große Volksmenge: *Multiplicatus est ex uno populus multus* (n. 3).⁸ Die Vervielfältigung selbst ist schöpfungstheologisch legitimiert. Die ambivalente *conditio humana* wird im folgenden Satz knapp skizziert: Das Licht und den Anfang seiner Herkunft, seines eigenen Aufganges (*ortus*) sieht der Mensch zwar nicht. Jedoch wurde ihm alles Nötige anerschaffen, um ausgehend vom Stauen über die Sinneserfahrung die Augen seines Geistes zum Schöpfer zu erheben und ihm in Liebe wiedervereinigt zu werden. (Cusanus verbindet die intellektuelle mit der affektiven Seite der Gottesbeziehung.)

Nun hätte es sich angeboten, die Verschiedenheit in der Erkenntnis Gottes, in den religiösen Lehren und den vorgeschlagenen Rückwegen zum göttlichen Ursprung mit der Sündhaftigkeit des Menschen zu erklären: mit Erbsünde und je individueller Verblendung o.ä. Im Blick auf die *Idiota*-Dialoge hätte man auch einen Hinweis auf die entwerfende Kreativität des Menschen erwartet, auf seine immer konjekturale und perspektivisch eingeschränkte Erkenntnismöglichkeit.

Tatsächlich aber läßt Nikolaus den Erzengel zwei andere Ursachen anführen: Erstens das allgemeine Gesetz, daß eine große Menge nicht ohne viel Verschiedenheit sein könne. Gott weiß das (*nosti, Domine*; n. 4), woraus zu schließen ist, daß die *diversitas* mindestens implizit gottgewollt sein muß. Zweitens aber folgt eine sozialkritische Erklärung, ja beinahe Entschuldigung der Irrtumsanfälligkeit der Menschen auch in religiösen Fragen: Sie können den *Deus absconditus* (vgl. Jes. 45, 15) nicht suchen, weil sie fast alle zu einem mühsamen, von Lasten und Nöten vollen Leben gezwungen sind, zudem politisch unterworfen oder unterdrückt. Was politische Unfreiheit mit religiöser Unmündigkeit zu tun hat, wird leider nicht ausgeführt. Es heißt einfach, die leiblichen Sorgen und Dienste lenkten die meisten Menschen von der Gottsuche ab.

⁸ Die Formulierung ‚Volk‘ im Singular ist ungewöhnlich—bei der Betrachtung der Vielfalt der Völker auf der ganzen Erde betont die Wortwahl zunächst deren Einheit.

Daher habe Gott seinem Volk Propheten gesandt (in einem sehr weiten Sinn, der politische Führer einschließt: *reges atque videntes, qui prophetae dicuntur*)—*populo tuo* im Singular, was den universalen Charakter des göttlichen Heilswillens vermittelt verschiedener religiöser und sogar politischer Traditionen betont.⁹ Legitimiert der Kardinal damit alle diese Heilswege? Die Möglichkeit der Kritik an einzelnen Traditionen behält er sich offen, indem er ein Wort einfügt: Von jenen Propheten hätten die meisten (*plerique*) ihre Sendung erfüllt und im Namen Gottes *cultum et leges* eingerichtet. Hier taucht zum ersten Mal in DPF das Wort *cultus* auf, zur Bezeichnung einer konkreten Gestalt von Religionsausübung. Zusammen mit den Gesetzen, verstanden als (mehr oder weniger kodifizierte) Regeln des sozialen Lebens, benennen sie den Kern dessen, was wir unter ‚Kultur‘ verstehen.

Nach dieser sehr weitgehenden und prinzipiellen Rechtfertigung religiöser und kultureller Pluralität erscheint es umso erklärungsbedürftiger, wieso daraus gewaltsame Konflikte entstehen. Der Grund dafür ist in einem einfachen Mißverständnis zu sehen: Sie (der Singular *populus* wird plötzlich aufgelöst, vielleicht um den entscheidenden Schritt zu negativer oder gefährlicher Vielfalt schon grammatisch zu indizieren) hätten jene Regeln so angenommen, als wären sie ihnen vom König der Könige selbst von Angesicht zu Angesicht gegeben worden. Die Vermitteltheit ihrer kultischen Bezüge zu Gott also haben sie verkannt, die angenommene Unmittelbarkeit göttlicher Offenbarung verfestigte die nicht geringen Meinungsunterschiede.¹⁰

Das Selbstmißverständnis religiöser Tradition wird nun noch mit einem klassischen (aristotelischen) anthropologischen Argument plausibel gemacht: Die *humana terrena condicio* habe zur Folge, daß eine lange Gewohnheit zu einer Art Natur wird, und dann (als quasi-natürliche) Wahrheit gegenüber anderen Meinungen verteidigt wird.¹¹ In n. 10 betont Nikolaus mit den Worten des Griechen die psychologische Schwierigkeit einer religiösen Reformation: ‚Denn einen anderen Glauben als

⁹ Daß Gott selbst den Völkern (*nationibus*) die verschiedenen Propheten und Lehrer geschickt habe, ist kein ganz neuer Gedanke; h VII, 6 weist vor allem auf Lulls Buch vom Heiden und den drei Weisen hin und auf ein Referat derselben Ansicht bei den Muslimen in CA I, 2: *Dicunt quomodo omnibus gentibus Deus nativos nuntios miserit et eas commonuit quid credere et quid agere ipsas oportet.*

¹⁰ Vgl. DDI I, 25: *seducti sunt simplices populares, qui non sunt usi explicatione ut imagine, sed ut veritate* (n. 84).

¹¹ *Habet autem hoc humana terrena condicio quod longa consuetudo, quae in naturam transisse accipitur, pro veritate defenditur.* Vgl. unten III, 3.

den, welchen jedwede Nation bislang sogar mit ihrem Blut verteidigt hat, wird sie schwerlich durch unsere Überredung¹² annehmen‘. Leiden für eine Überzeugung schafft also eine Identifikation oder sogar Überidentifikation, welche als emotionale Bindung stärker sein kann als die Wirkung von Argumentation.

Das Phänomen der unkritischen Gewöhnung wird übrigens in ADI viel schärfer angegriffen (es ist bei theologischen und philosophischen Fachleuten weniger entschuldbar!).¹³ Geschichte ist hier also nicht ein Entdeckungszusammenhang, sondern eine Verbergungstradition. Dem ist von menschlicher Seite nicht zu entkommen—Gott wird angefleht als der, welcher in dieser Situation alleine helfen kann. Die Anwendung des Gewöhnungsarguments auf die religiöse Pluralität durch Cusanus zeigt ein Bewußtsein der geschichtlichen, politisch-sozialen und kulturellen Bedingtheit religiösen Glaubens. Allerdings leitet er daraus keine Forderung nach Verbesserung der Lebensbedingungen, der Erziehung und Bildung ab. Statt zuerst sozialetisch weiterzuarbeiten, bittet er um göttliche Intervention.

Dahinter steht aber eine grundsätzliche Relativierung durch die metaphysische Begrenztheit jeglicher Gotteserkenntnis: *Tu ... qui in diversis ritibus differenter quaeri videris et in diversis nominibus nominaris, quoniam uti es manes omnibus incognitus et ineffabilis*. Das wird sogleich im bekannten cusanischen Axiom formuliert: *finiti ad infinitum nulla sit proportio* (n. 5).

Die erhoffte Folge einer neuen, unmißverständlichen Offenbarung wäre: *cessabit gladius et odii livor, et quaeque mala. Et cognoscent omnes, quomodo non est nisi religio una in rituum varietate* (n. 6).

Der Neid des Hasses wird kontrastiert mit einer fruchtbaren und darum begrüßenswerten Ritenkonkurrenz (*diversitas sit devotionis adauctio*), also mit einem friedlichen und freundlichen Wettbewerb in der Gottesverehrung. Der Unterschied zwischen beidem besteht in der Erkenntnis, ‚wie/auf welche Weise es nur eine einzige *religio* in der Vielfalt der Riten gibt.‘ Die Affekte in bezug auf andere Religionen mit ihren Wahrheitsansprüchen sind kognitiv bedingt. Mangelnde Erkenntnis führt dazu, daß die fremde Gottesverehrung als Gefahr wahrgenommen wird—ich sehe in der Formulierung vom Neid (*livor* wörtlich:

¹² *persuasio* ist zwar (wie üblich) mit Überzeugung richtig übersetzt, hat aber ebenso die Bedeutung von Überredung.

¹³ Zu Beginn von ADI grenzt sich Nikolaus von der Schulwissenschaft ab, die aus reiner Gewohnheit der aristotelischen Sekte folge (*inveterata consuetudine*). Durch deren Macht kann der Geist gefesselt werden. Die Menschen geben eher ihr Leben auf als ihre Denkgewohnheiten bezw. töten Andersdenkende (g I 530).

Quetschung, was eine Eingengung, Bedrängung voraussetzt) die Angst vor einem Identitätsverlust angedeutet. Neid heißt, daß das Eigene als nicht ausreichend oder befriedigend wahrgenommen wird im Vergleich mit dem, was ein anderer hat oder kann, impliziert also eine Verunsicherung in bezug auf den eigenen Stand, die eigene Relation zu Gott. Insofern hierin der Verdacht wirkt, die fremde Art der Gottesverehrung habe eine Wahrheit oder Heilchance, die im Eigenen nicht gegeben ist, wird einsichtig, wieso die (An-) Erkenntnis grundsätzlicher Unangemessenheit aller religiösen Vorstellungen dem abhelfen kann.

Es fällt auf, daß die Folge einer endgültigen Gottesmanifestation nicht das Verschwinden jeglicher Ritendifferenz wäre, sondern ‚nur‘ die Veränderung von deren ausgrenzendem Charakter. Das spricht gegen eine eschatologische Interpretation der Religionseinheit und situiert diese fest in der Welt der Veränderbarkeit und Vielfalt, wo Menschen in verschiedenen Lebensbedingungen auf je ihre Weise versuchen, in ihrer Praxis die Antwort auf das Sichzeigen Gottes zu geben. (Dies schließt freilich nicht aus, daß die Vision von DPF anderswo auch eschatologische Aspekte aufweist.)

Die erste Antwort des Himmelskönigs auf die Bitte weist auf die Freiheit des Menschen hin: er habe den Menschen in seine eigene Entscheidung entlassen, worin er durchaus fähig sei zur Gemeinschaft.¹⁴ Mit diesem typisch rinascimentalen Gedanken verbindet sich sogleich der *miseria-hominis*-Topos als eine neue Erklärung für das Fehlgehen des Menschen. Aus dem Munde Gottes kommt der Hinweis, den der Engel zuvor nicht gegeben hatte, auf die Knechtschaft der Menschen in Ignoranz unter dem Fürsten der Finsternis, die insofern auch eine schuldhaftige Dimension hat, als sie im Raum der eben genannten freien Entscheidung steht.¹⁵ Der tierische und irdische Mensch lebe eben nicht ‚gemäß dem einsichtigen inneren Menschen‘ (*secundum intellectualem inte-*

¹⁴ N. 7. Kurz darauf, in h VII, 8 Z. 14 ist die Rede vom *liberrimum arbitrium* und in 9 Z. 9 sowie Z. 18 noch zwei Mal vom *liberum arbitrium*.

Vgl. DVD VII (g III, 120–122) zur Freiheit des Menschen als Selbstverhältnis, das in der Selbstannahme die Möglichkeit zur Teilhabe an allem, am Ursprung und am Ausgefalteten, findet.

¹⁵ Erst in Kap. 12 wird die durchgängige Unterstellung eines allgemeinen Konkordanzwillens—etwas grob—mit einer konkreten Verweigerung kontrastiert: Die Juden, welche die Christologie nicht akzeptieren wollen, sind nur wenige und können ob ihrer Machtlosigkeit den Weltfrieden gar nicht nachhaltig stören. Nur an dieser Stelle wird der allgemeine Wille zur Konkordanz mit faktischem Widerstand konfrontiert: *nolunt* (n. 41: h VII, 39).

riorem hominem). Aber dafür habe Gott auch, ohnehin mit großer Sorge und Sorgfalt, Menschen mit besserer Sicht gesandt: die schon angesprochenen Propheten.

Darauf antwortet das *Verbum* und weist noch einmal auf die Erschwernisse der zeitlichen Existenz des Menschen in einer sich beständig wandelnden Welt hin, die eine Variation der Meinungen und Mutmaßungen, auch der Sprachen und Deutungen nach sich ziehe (n. 8).¹⁶ Die hermeneutische Variabilität menschlichen Erkennens erscheint hier als eine Gefahr, als Ursache vieler Irrtümer in bezug auf das Wort und verlangt darum nach häufigen Korrekturen.

Im n. 9 kommt ein neuer Aspekt hinzu: Der einzige Grund für religiöse Verfolgungen sei *quia sic saluti credunt expedire et suo creatori placere* (h VII, 10 Z. 15f.). Nikolaus nimmt hier eine genuin religiöse, aus Heilssorge und frommem Gehorsam geborene Motivation an und denkt nicht an den möglichen Mißbrauch religiöser Gefühle durch andere Motive. Es stellt sich natürlich die Frage, ob er das Böse in Form religiöser und kultureller Gewalt nicht verharmlost, indem er es zur irrtümlichen Heilssorge stilisiert.

Wesentlich für den Zusammenhang der Frage nach der Verschiedenheit der Riten ist die Antwort des Paulus an den Tartaren in n. 55: Mit Hinweis auf Abraham, dessen Glaube heilsschaffend war, werden die Riten in ihrer Bedeutung relativiert zu sinnlichen Zeichen der Glaubenswahrheit: im Gegensatz zum *signatum* sind die *signa* veränderbar. Die daraus entstehende Verschiedenheit würde nicht stören, solange das Bezeichnete (also wohl der Glaube als heilsschaffender) akzeptiert sei.¹⁷

Als der Tartar nachhakt bei der Frage der Beschneidung, nimmt der Völkerapostel seinen Optimismus, daß rituelle Differenzen nicht weiter stören würden, teilweise zurück: *Sed quomodo possit servari pax inter fideles, si qui circumciduntur et alii non, est maior dubitatio*. (h VII, 56 Z. 8f.) Hier zeigt sich ein Schwanken und Zweifeln des Cusanus, das seine Ritentoleranz in weniger strahlendem Licht erscheinen läßt. An anderen Stellen scheint es auch so, als ob die Verehrung des einen Gottes Bedingung sei für die Zulassung anderer (z. B. hinduistischer) Riten als zusätzlicher Sonderformen. Die *una fides* muß demnach durchaus ihre eigene Insti-

¹⁶ Auch dieser Gedanke ist aristotelischen Ursprungs: Für den Bereich menschlicher Praxis ist die ständige Veränderung konstitutiv.

¹⁷ *Quo admissio non turbabunt varietates illae rituum. Nam ut signa sensibilia veritatis fidei sunt instituta et recepta. Signa autem mutationem capiunt, non signatum*. (h VII, 51 Z. 16ff.)

tionalisierung in einem wesentlichen Kult haben; eine rein geistige Umdeutung der alten Riten dürfte nicht genügen. (Das mag anthropologisch richtiger sein, schränkt aber den Toleranzspielraum ein.)

In n. 67 begründet Paulus seine Toleranz nur mit der Schwachheit der Menschen (also nicht mit einem Wert der Ritenvielfalt selbst): *Oportet infirmitati hominum plerumque condescendere, nisi vergat contra aeternam salutem. Nam exactam quaerere conformitatem in omnibus est potius pacem turbare.* (61 Z. 13–15)

Positiv bedeutet das: Konkordanz ist nicht Gleichförmigkeit, die affektiven Bindungen der Menschen an liebgewordene Riten und Institutionen (das ist wohl mit Schwachheit gemeint) sind nicht mehr als nötig zu strapazieren. Der Friede ist wichtiger.

Der Engländer möchte aber noch zu Fasten, kirchlichen Ämtern, Speisevorschriften, Gebetsformen u.ä. belehrt werden. Auf der vorletzten Seite von DPF werden all diese, für die Identität jeder Religion und die religiöse Identität ihrer Anhänger so wichtigen Regelungen und Gewohnheiten noch ganz rasch, ohne die erforderliche Sorgfalt und Aufmerksamkeit, abgehandelt. Paulus scheint zuerst doch *conformitas* an sich für erstrebenswert zu halten, will aber, immer sofern Glaube und Friede nicht beeinträchtigt werden, den Völkern ihre Verehrungsformen und Zeremonien belassen. Erst danach kommt ihm der Gedanke, daß vielleicht aus einer gewissen Vielfalt und Ritenkonkurrenz eine insgesamt eifrigere Gottesverehrung folgen könnte, weil jede Nation vor den anderen mit ihren Kulturen glänzen möchte.¹⁸

Die spekulativ gewonnene und konsensuell abgeklärte eine Religion wird in einem zweiten Arbeitsgang, der in n. 68 allerdings nur zusammenfassend beschrieben und in DPF nicht geleistet wird, einer historisch-hermeneutischen Überprüfung unterzogen. Die Weisen der Völker konsultieren religionswissenschaftliche Bücher und stellen fest: Alle Verschiedenheit bestehe mehr in den Riten als in der *cultura* des einen

¹⁸ *Ubi non potest conformitas in modo reperiri, permittantur nationes—salva fide et pace—in suis devotionibus et ceremonialibus. Augebitur etiam fortassis devotio ex quadam diversitate, quando quaelibet natio conabitur ritum suum studio et diligentia splendidiorem efficere, ut aliam in hoc vincat et sic meritum maius assequatur apud Deum et laudem in mundo.* (h VII, 62 Z. 3–8)

Es hat den Anschein, als ob sich hier zwei Tendenzen zeigen, die nicht nur im Geist des Cusanus, sondern als zwei antagonistische Strebungen in der ganzen Geschichte der katholischen Kirche wirksam sind: Einerseits der Wunsch nach sichtbarer Einheit, die sich in Uniformität ausdrückt, womit menschlichen Bedürfnissen nach Wiedererkennung, Geborgenheit und religiöser Beheimatung Rechnung getragen wird; andererseits eine Freude an Vielfalt und Inkulturation sowie ab und zu und spät ein Ansatz zu Respekt vor dem Anderen.

Gottes, welchen alle von Anfang an immer vorausgesetzt und in allen ‚Kulturen‘ verehrt hätten. Nur die Einfalt der Völker habe bewirkt, daß sie oft vom Fürsten der Finsternis verführt wurden und sich nicht bewußt wurden, was in ihren Riten eigentlich geschah.¹⁹ Ganz am Ende wird also die Verführbarkeit des Menschen durch den Bösen von n. 7 wieder aufgegriffen.

Zusammenfassung

DPF nennt vier Gründe für religiöse Differenz an sich und fünf Ursachen dafür, daß sie gefährlich und gewalttätig werden kann. Vielfalt an sich wird begründet durch:

1. Die schöpfungstheologisch legitimierte Vervielfältigung des ersten Menschen bringt notwendig Verschiedenheit hervor; es gibt gar keine Vielfalt als numerische Replikation des Gleichen.
2. Es gibt keine unmittelbare Ursprungsbeziehung zum *Deus absconditus*, nötig ist Vermittlungsarbeit—das leistet Religion.
3. Diese wird behindert durch ein mühsames Leben voll Last, Not, Sorge und politischer Unterjochung (eine bemerkenswerte sozialkritische Sensibilität).
4. Die allgemeine Lebensbedingung des Menschen in der Welt des Veränderlichen und Ungenauen bedingt eine hermeneutische Variabilität menschlichen Sprechens und Erkennens.

Gefangenschaft, Mord, Versklavung, Zwangskonversionen, Waffengewalt, Neid und Haß entstehen aus:

1. Mißverständnissen der von Gott zu allen Völkern gesandten Propheten, ihrer Botschaften und Institutionen: fälschlich wird darin eine Unmittelbarkeit zu Gott angenommen.
2. Gewohntes wird als quasi-Natürliches für die Wahrheit selbst gehalten (*Consuetudo*–Argument).
3. Heilsneid und Angst vor Identitätsverlust (angedeutet in der Formulierung *odii livor*).

¹⁹ *omnem diversitatem in ritibus potius compertum est fuisse quam in unius Dei cultura, quem ab initio omnes praesupposuisse semper et in omnibus culturis coluisse ex omnibus scripturis in unum collectis reperiebatur, licet simplicitas popularis saepe per adversam tenebrarum principis potestatem abducta non adverteret quid ageret.* (h VII, 62 Z. 13–18)

4. Irregeleiteter frommer Gehorsam führt zu einem vermeintlichen Auftrag, Andersgläubige zu verfolgen.
5. Die Verführbarkeit des Menschen, der Mißbrauch seiner Freiheit und deswegen eine falsche Lebensweise.

Die *conditio humana* wird also nicht negativ bewertet, sondern ist ambivalent. Zum Konflikt führen eine ängstliche, unkritische Haltung und mangelnde Aufklärung sowie ein Leben unterhalb des geistigen Niveaus.

Nur gegen eine dieser Ursachen, nämlich gegen Ignoranz und Fehldeutungen, hilft das cusanische Weisenkonzil. Fassen wir zusammen, was alles aufgrund der Problemanalyse des Nikolaus selbst an Lösungswegen fehlt:

1. Maßnahmen zur Veränderung der sozialen Not, zur Verminderung sozial bedingter Unmündigkeit.
2. Konkrete hermeneutische Arbeit an den einzelnen Traditionen und heiligen Schriften, um aus ihnen alternative, gewaltfreie, offenere, die Gewohnheiten weitende, aufgeklärtere Interpretationen zu gewinnen, die nicht von außen oder von oben unvermittelt dazukommen.²⁰
3. Spirituelle Überzeugungsarbeit, welche die Ängste und die neidvolle Heilssorge mildern könnte.
4. Eine Stärkung des Ethos aus den Religionen selbst heraus, gegen die Verführbarkeit und für einen guten Gebrauch der menschlichen Freiheit.²¹

III. Dimensionen der Religiosität

Die Elemente cusanischer Religionstheorie, die aus DPF zusammengestellt wurden, bedürfen der Integration in einen größeren systematischen Kontext, der die Konfliktträchtigkeit der Pluralität erklärt.

²⁰ Das wird im Schlußkapitel nur angedeutet.

²¹ Lediglich die fundamentalen Vorschriften des Naturgesetzes, Gottes- und Nächstenliebe und Reziprozität des Verhaltens, werden summarisch allen Traditionen attestiert.

1. *Die natürlichen Bedingtheiten von Religion.*

Obwohl die verschiedenen Riten nach DPF unter gnadenhaftem Einfluß entstanden sind (durch die Gesandten Gottes), haben sie auch eine naturale Dimension. (Vielleicht ist jemand, der im Weingebiet der Mosel aufgewachsen ist, besonders sensibel für die vielfältigen Einflüsse des Ortes auf alles, was sich in der Zeit entwickelt?) In DC stellt Cusanus fest: *Ex diversitate igitur nutrimenti atque locorum individua variari necesse est*—und zwar in jeder Hinsicht: leiblich, ethisch, geistig, intellektuell.²² Bemerkenswert ist, wie selbstverständlich biologische, kulturelle, moralische (Ethos!) und geistige Eigenheiten zusammengedacht werden, von ihren natürlichen, situativen Umständen her.

Ausführlicher wird Nikolaus in DC II, 15. Gemäß seiner Figur des *circulus universonum* zeigt er (in n. 150ff.) die geographische Bedingtheit einer allgemeinen Variabilität²³ der menschlichen Natur, *una unius speciei natura in omnibus varie participata* (n. 150 Z. 20: g II 168).

Das ganze Wesen des Menschen steht unter dem Einfluß klimatischer und geologischer Bedingungen.²⁴ Mit seiner Denkweise werden auch religiöse Neigungen je besonders ausgerichtet: *omnibus hominibus inest ... a natura specifica religio quaedam altiozem immortalem finem promittens varie, ut habes in universo, a mundi huius inhabitatoribus participata* (DC II n. 147). Natürliche Anlagen und Neigungen der Völker und klimatische Bedingungen spezifizieren also eine allgemeine menschliche Religiosität: geschichtliche und physische Faktoren wie Nahrung, Kleidung, Lebensweisen, so wie Unterschiede der Physiognomien, Statur und Farbe spielen eine Rolle.²⁵

²² DC II 8: g II 128. Vgl.: *magis enim Almanus in Italia in primo quam in secundo anno almanizat, locus enim successive locatum caracterizat secundum localis naturae fortitudinem. Haec quidem, uti in sensibili mundo experimur sensibiliter, ita et in rationali rationabiliter ut in moribus, consuetudinibus rationalibusque doctrinis, quae alimenta quaedam sunt, quae etiam in ipso intellectuali intellectualiter attendere debes.* (DC II 8: g II, 130)

Siehe auch DDI III, 1 n. 189: g I 428f. zur Verschiedenheit auch der Ethosformen (es geht um Lobwürdiges), der Wertmaßstäbe, ja Religionen!

²³ Es ist die Rede von *mutatio, fluxibilitater, instabilitater, varietas*, stufenweise unterschiedlicher *participatio*.

²⁴ Evtl. zusätzlich zu analysieren wäre noch der von Cusanus angeführte Einfluß der Sterne (Astrologie). Bormann weist nach, daß Nikolaus in diesem Kapitel weitestgehend Traditionsgut aufgreift, zusammengefaßt: ‚Cusanus steht mit seinen ethnologischen Aussagen in DC II, 15 in einer sehr alten Tradition. Neu ist bei ihm, daß er sie mit der Hierarchieentheorie des Ps.–Dionys verbindet.‘ (Übereinstimmung 104)

²⁵ Bormann weist darauf hin, daß die Verwendung des Perfekts in n. 150 geschichtliche Schwankungen anklingen läßt, ‚so daß, was für die Vergangenheit über Vernunftreligion, Wissenschaften und handwerkliche Künste gesagt wird, nicht mit Notwendigkeit

In dieser naturalen Dimension ergibt sich allerdings nicht das Bild von Gegensätzen, sondern von einer Mehrzahl von Schwerpunkten in einer sich ergänzenden Pluralität. Spannungen mögen durchaus aus solchen Mentalitätsunterschieden entstehen (die der Deutsche in Rom wohl selbst erlebt hat), aber sie reichen nicht aus zur Erklärung gewaltsamer Gegensätze.

2. Die kulturelle Dimension jeglicher Religion.

Nikolaus wurde aufmerksam auf die Verschränkung von Religion und Kultur, theologisch formuliert: auf die Inkulturiertheit jedes Glaubens. Dies grundsätzlich, trotz relativ geringer Kenntnisse außerchristlicher Kulturen (Ramon Lull kannte immerhin die islamische Welt aus eigener Erfahrung). Interessiert war Cusanus, wie seine Bibliothek zeigt, z. B. glossierte er 1446 Marco Polo.²⁶

Schon DCC III, 6 zählt riesige Gegenden der Welt auf, was die Weite des cusanischen Horizontes zeigt: Asien, Afrika, das unermeßliche Indien mit 9000 Städten, Äthiopien mit 70 Königen usw.²⁷ Dabei interessieren ihn die religiösen Vorstellungen am meisten.²⁸ Schon in seiner ersten Predigt sammelt er die Gottesnamen der Griechen, deren Vielfalt er systematisiert, der Lateiner, Tartaren, Deutschen, Slawen, Muslime und Chaldäer.²⁹

auf die Gegenwart zutrifft.‘ (Übereinstimmung 95) Damit ist auch in DC II, 15 die von mir unten dargelegte geschichtliche Dimension schon nachweisbar.

²⁶ Vgl. Acta Cusana I 2 Nr. 150 p. 505. Allerdings zeigt sich Nikolaus in manchen Werken rein doktrinär, wenig kulturell interessiert, wie Hopkins von der CA feststellt: ‚The Koran itself was viewed by Nicholas not as a cultural expression of the human spirit but rather as a book of doctrines‘ (Pia interpretatio; 272). Burgevin kritisiert Cusanus für schlechte Kenntnisse sowie eine widersprüchliche und tendenziöse Interpretation des Islam, wogegen Hopkins seine detaillierte Analyse des differenzierten hermeneutischen Instrumentariums der CA stellt.

²⁷ h XIV/3 n. 343, 8–20. Biechler bezeichnet Cusanus als empfindsamen Denker mit kosmopolitischem Bewußtsein (Language 79). ‚Cusanus‘ age was the first since classical times to be confronted so dramatically with the reality of cultural and historical diversity and it was thus challenged not only to account for that diversity but also to respond to it in some constructive way. DCC is a remarkable early expression of Nicholas‘ awareness of historical and cultural differences‘ (ebda. 81).

²⁸ Nikolaus schließt sich weder der humanistischen Minimierung religiöser Differenzen zugunsten kultureller Feindbilder an, die Bisaha feststellt (ohne Cusanus zu nennen), noch der häufigen Identifizierung der Türken mit Skythen als Urbild der Barbaren.

²⁹ *Habent titulum Graeci unius Dei diversa nomina, puta ‚ischyros‘ iuxta potentiam, ‚kyrios‘ iuxta dominationem, et proprie vocatur ‚theos‘. Ita et latine a ‚theos‘ ‚deus‘ derivatur, et tartarice ‚bürtenger‘,*

Die natürlichen Lebensumstände und kulturellen Gewohnheiten des Ortes beeinflussen auch nach sermo CXLV die religiösen Vorstellungen wesentlich: Diejenigen Menschen, die Gott eine Gestalt zuschreiben, stellen sich ihn ihrer eigenen Figur ähnlich vor und den Teufel gegensätzlich. So malen die Äthiopier Gott schwarz und den Teufel weiß.³⁰

Aus DPF nenne ich drei Indizien für ein wachsendes Bewußtsein kulturell bedingter religiöser Pluralität:

a) Die Überbringer der Klagen sind offenbar so etwas wie die ‚Engel der Nationen‘, wobei das Interessante ist, daß der König des Universums sie *ab initio super singulas mundi provincias et sectas* eingesetzt habe. Gott sorgt also für alle Regionen und Religionen gleichermaßen!³¹ Nikolaus spricht im Kap. 3, n. 9 auch allen Sprachgemeinschaften Engel zu. (Die Sprachen sind natürlich wichtig für die Religionsauffassungen.)³² Daraus läßt sich schließen, wie selbstverständlich er Sprachen, regionale Besonderheiten und Identitäten und Religionen als phänomenal zusammengehörig sieht.

b) DPF differenziert die Religionsgemeinschaften sowohl extern wie auch intern: Die Zusammenstellung der Teilnehmerliste des Weisenra-

id est, unus deus, et alamanice, ein got, id est, eine gut. Ita in lingua Slavorum, boeg et in Turkia et Sarracenia, olla uhacher, id est, iustus deus magnus, et in caldaea et indica, esgi abhir, id est, creator universi appellatur. (s. 1: h XVI, 6 n. 5 Z. 1–10) Ausgehend von dieser und der Predigt CCXIII behandelt Euler das ‚Bewußtsein des Cusanus für die Verschiedenheit der Religionen‘ (Unitas 170f.). Vgl. zu den römischen Gottesnamen DDI I, 25!

³⁰ *Et attende quomodo omnes homines se putant deo coniunctiores in sua secta et discordantes ab eis a deo remotiores et daemonio propinquoires. Sicut qui deo figuram tribuunt se fingunt gerere similem figuram eius et daemonium contrariam. Uti intra ethiopes deum pingunt nigrum et diabolum album, contrarium faciunt albi homines. Quando igitur aliquis movetur religiose secundum consuetudinem loci ex deo hunc esse creditur, quum contrarie ex diabolo* (s. CXLV: Cod. Vat. lat. 1245f. 47^{va-vb}, ein halbes Jahr nach DPF verfaßt).

³¹ Vgl. 1 Kor. 4,7 und h VII, *Adnot.* 3+4; dort S. 67 viele Belege für die biblisch begründete und in der Patristik nachweisbare Vorstellung von Engeln der Nationen, nicht nur im christlichen, sondern auch im jüdischen und neuplatonischen Bereich. Für die Idee, daß die diversen Religionsgemeinschaften eigene Engel bekommen hätten, gibt es signifikant weniger Belege; Nikolaus dürfte in arabisch-astrologischen Werken davon gelesen haben. Wie bereitwillig er sie aufgriff, bezeugt seine schöpfungstheologisch begründete universal-religiöse Sicht.

³² Gebel bringt das in Zusammenhang mit der Klimatheorie ptolemäischen Ursprungs (162–167), verzeichnet aber die Neigung des Nikolaus, auch hier die Einheit in der Vielfalt zu suchen: ‚Durch die Engel wird einerseits die Einheit der Menschheit vermittelt, andererseits aber auch die Verschiedenheit der Völker akzentuiert.‘ (168)

tes nimmt verschiedene Glaubensrichtungen („Konfessionen“) innerhalb großer Religionen ernst: innerislamisch deutet sich der Unterschied von Sunniten und Schiiten an (*Arabs—Persa—Turkus*), innerchristliche Denominationen wie Hussiten, Nestorianer, Orthodoxe und Monophysiten lassen sich in den Figuren des *Bohemus*, *Chaldaeus*, *Graecus*, *Armenus* wiedererkennen.³³ Freilich werden hier Völker und nicht dogmatisch voneinander abgegrenzte Glaubensgruppen vertreten, so wie auch der *Indus* nur vage mit hinduistischem Polytheismus in Verbindung gebracht wird.³⁴ Denn es sollen ja Weise zusammenkommen, vielleicht könnte man sagen: Religionsphilosophen aus verschiedenen religiösen Kulturen.

Die Wahl nationaler Bezeichnungen kann darauf hindeuten, daß sich Nikolaus der kulturellen Einbettung jeder Glaubensrichtung bewußt ist. Impliziert das die Erkenntnis, daß man es immer schon mit historisch gewachsenen zivilisatorischen Gebilden zu tun hat und nie mit abstrakten religiösen Ideen? Oder ist das nur eine unbedeutende Übernahme der Sitte, bei den Konzilien die Vertreter nach Sprachgruppen zusammenzufassen? Gegen diese minimalistische Interpretation spricht auch die These von Doris Gebel, „die Begriffe „secta“ und „natio“ überlagern sich so, daß „secta“ die „natio“ unter religiösem Aspekt kennzeichnet.“(151)

Jedenfalls ist festzustellen: Verglichen mit Abélards und Lulls Religionsdialogen gewinnen die Gesprächspartner an Profil und kultureller Diversität. Das impliziert: Es diskutieren nicht nur divergierende Ideen und Dogmen, sondern es geht um geschichtliche Gebilde, die wir heute als ‚Religionen‘ beschreiben.³⁵

c) Das sich wandelnde Bewußtsein zeigt sich auch terminologisch in der Unterscheidung von *religio* und *ritus* oder auch *cultus*. Zwar ist die cusanische Terminologie nicht konsequent durchgehalten,³⁶ aber das erscheint selbst als sachlich begründbar: Weil es sich um interne Dif-

³³ Eine binnenchristliche Differenzierung hatte Ramon Lull, eine wesentliche Inspirationsquelle für Nikolaus, nur im *Liber de quinque sapientibus* vorgenommen.

³⁴ Zur Zusammenstellung der Weisenliste aus den Quellen vgl. MFCG 16; 108 + 165.

³⁵ Unterscheide *religio* als Religiosität, als eine Tugend von einer bestimmten Form, Prägung, Tradition (unser eher soziologischer Begriff von Religion). Inwieweit der moderne Begriff früher schon (meist unter anderem Namen) gegeben war untersucht Feil. Gegen seine Folgerung, daß Cusanus noch keinen neuzeitlichen Religionsbegriff entfaltetete, behaupte ich hier einen schon stärker modern geprägten Begriff von *religio*— und das als einen Erkenntnisfortschritt.

³⁶ Vgl. Euler (Unitas) 224/290 und Heinemann (Einheit) 76f.

ferenzierungen eines Gesamtphänomens handelt. Auf jeden Fall sehen viele Autoren im cusanischen Ritenbegriff stark das kulturelle Element, die Formen des Religiösen.³⁷

Die Unterscheidung benützt Cusanus schon in der Auseinandersetzung mit den Hussiten 1433–1434: *In eadem quidem ecclesia remanente unitate: varium posse ritum esse sine periculo nemo dubitat.*³⁸

DDI hatte deutlicher als DPF formuliert, daß *cultura*, die mit Bildern und Vorstellungen zu tun hat, als *via affirmativa* immer durch *fides* (*via negativa*) geleitet werden müsse—andernfalls arte die Gottesverehrung, der Kult aus in Idolatrie.³⁹

Die Differenzierung von religiösem Kern oder fundamentaler Religiosität und Ritus/Kultur sowie die von *religio manifesta* und ihrer impliziten *ratio*⁴⁰ ermöglicht, das Gewaltpotential zu entschärfen, das aus Sorge um die eigene kulturelle Identität entsteht (die ja oft genug im Sinne einer ‚Offensivverteidigung‘ geschützt wurde durch Erobern einer ver-

³⁷ Ritus versteht Biechler als ‚a combination of doctrine and usage‘, ‚dogmas as expressed in credal symbols‘ (Religious Language 90). ‚Mit Riten meint Nikolaus in „De pace fidei“ nicht nur einfache liturgische Riten ohne dogmatische Relevanz, sondern um Riten handelt es sich da, wo der Glaube in Gemeinschaftsformen ausgeprägter Gestalt sichtbar wird.‘ (Gebel 136)

Gruss (179) sieht in den ‚Riten‘ auch das soziologisch-strukturelle Element: ‚Sie sind der Inbegriff aller irgendwie erfassbaren Äußerungen des religiösen Lebens bis hin zum Bereich des Institutionellen‘. Noch deutlicher Haubst: ‚Das Wort *ritus* hat bei Cusanus einen sehr weiten Sinn. Es besagt nicht nur Zeremonien, auch nicht nur Sakramente, es besagt die ganze konkrete Verfassungsstruktur der Kirche mit, und es besagt die ganze kulturelle Apperzeptionsweise des Einen, der *una fides* oder *una religio* in den verschiedenen Völkern.‘ (MFCG 16; 78)

Nach Bilaniuk ist ‚eine religiös und kulturell geschlossene Kultusgemeinde gemeint ... aus einer oder mehreren ethnischen Gruppen‘ (MFCG 16; 109; vgl. ebda. 210).

³⁸ Ep. II *De usu communionis ad Bohemos*: Pariser Ausgabe 1514 (p) II 6^v; vgl.: *Diversus ritus in concordanti unione ecclesiae catholicae aequaliter laudatur* (Ep. III: p II 10^v) und: *diversis temporis alius et alius ritus sacrificiorum et etiam sacramentorum stante veritate invenitur* (Ep. III: p II 7^v). Der Böhme Martin Lupáč hielt Cusanus noch 1452 entgegen, daß die *unitas ecclesie* keine *conformitas rituum* erfordere, siehe Hallauer H.: Das Glaubensgespräch mit den Hussiten; in: MFCG 9; 71: War DPF eine kirchenpolitisch weniger brisante Zustimmung des Cusanus zu Lupáč?

³⁹ *semper culturam per fidem, quam per doctam ignorantiam verius attingit, dirigendo; credendo scilicet hunc, quem adorat ut unum esse uniter omnia, ... Et ita theologia negationis adeo necessaria est quoad aliam affirmationis, ut sine illa Deus non coleretur ut Deus infinitus, sed potius ut creatura; et talis cultura idolatria est, quae hoc imagini tribuit, quod tantum convenit veritati* (DDI I, 26 n. 86 / h I, 54).

⁴⁰ DPF VI n. 18, g III, 726 / h VII, 17.

meintlich minderwertigen Kultur!). Eine Differenzierung im religiösen Phänomen selbst schafft erst Raum, Zwischenraum für friedliche Übereinkunft.

Liegt also in der kulturellen Dimension der Religionen die eigentliche Konfliktursache? Wir sind heute aufmerksamer als Cusanus auf den Mißbrauch von religiösen Begründungen für die Durchsetzung anderer Zwecke; unsere ideologiekritische Schulung, welche die Machtinteressen hinter dem religiösen Diskurs entlarven will und die Erfahrung, wie ethnische Konflikte als religiöse auftreten, würden dafür sprechen. Würde eine Beschneidung der Bedeutung des Ritualen und Kulturellen genügen, um Konflikte zu minimieren? Könnte eine Art Reinigung des An-sich-Religiösen zu mehr Frieden verhelfen? Insoweit DPF ein Aufklärungsprogramm ist, setzt Nikolaus auf diese Strategie.

Aber ich sehe noch weitere Dimensionen im Phänomen religiöser Pluralität.

3. *Die Geschichtlichkeit von Religion.*

Die Kulturalität von Religion anzuerkennen, impliziert ein Bewußtsein ihrer Geschichtlichkeit.⁴¹ Die Identitäten von Volksgemeinschaften werden durch religiöse Vorstellungen wesentlich geprägt und geschichtlich kontingent geformt. Ich erkenne im Humanismus allgemein eine zweifache kulturelle Relativierung, kann aber hier auf diesen geistesgeschichtlichen Hintergrund des Cusanus nur summarisch hinweisen:⁴²

- a) Den ersten Aspekt nenne ich diachrone Relativierung: Seit Petrarca, Leonardo Bruni, dann Flavio Biondo setzte sich ein neues geschichtshermeneutisches Paradigma durch, eine Alternative zur mittelalterlichen Geschichtstheologie, welche die Brüche zwischen Antike und Mittelalter, zwischen kaiserlicher und päpstlicher *Roma aeterna* usw. verdeckt hatte zugunsten einer heilsgeschichtlichen Kontinuität. Geschichte wurde nun mehr zu einem relativen und kontingenten Werk des Menschen, politische und kirchliche Strukturen als kulturell variabel kritisierbar.⁴³

⁴¹ Sachlich gehören diese beiden Dimensionen eng zusammen, jedoch halte ich es hier für übersichtlicher, die Geschichtlichkeit nach der Inkulturiertheit zu entfalten.

⁴² Siehe ausführlicher: M. Riedenauer, 'Individualismus im Humanismus: Geschichtlichkeit und kulturelle Relativierung'; in: Born Rainer/Neumaier Otto (Hg.) *Philosophie—Wissenschaft—Wirtschaft. Miteinander denken, voneinander lernen. Akten des VI. Kongresses der ÖGP, Linz, 1.–4. Juni 2000*, Wien (ÖBV—HPT) 2001; 440–445.

⁴³ Vgl. Buck und Baron: 'The most immediate achievement of the Renaissance

- b) Gerade die schockierende Wirkung des Falls von Konstantinopel gab dem Prozeß synchroner kultureller Relativierung der abendländisch-christlichen Zivilisation einen Schub. Freilich war die Bedrohung durch die islamische Kultur nicht neu, aber psychologisch entwickelte sie ab 1453 eine neue Qualität (Symbolkraft des ‚Neuen Rom‘, Haupt der Ostkirche, Angst Europas, selbst marginalisiert zu werden usw).

Nikolaus erkannte die Freiheit geschichtlicher Gestaltung einer Religion in der Kirchengeschichte. Der konziliaristische Autor von DCC mit seiner humanistisch genauen Analyse alter Konzilsakten, die auch einen Niedergang der Kirchenstruktur zum Papismus offenbaren,⁴⁴ der Mitentdecker des gefälschten Charakters der sog. Konstantinischen Schenkung, der Verfasser der Hussitenbriefe, wo die kontingente, freie Ausgestaltung biblischer Vorgaben durch die Kirche gesehen wird (freilich in einem für die Hussiten unangenehmen Sinn)⁴⁵—dieser Mann konnte die faktische Ausformulierung religiöser Erkenntnis nicht mehr als a priori identisch mit dem göttlichen Willen ansehen. Wenn es erlaubt ist, einen Bogen von diesen frühen Werken zum Globusspiel zu schlagen, so könnte man formulieren, daß nun die Geschichte als Spielfeld eröffnet ist, auf dem auch verschiedene Religionen als Mitspieler auftreten in ihren sukzessiven Versuchen, dem Zentrum von allem entwerfend möglichst nahe zu kommen.

Meuthen erkennt bei Nikolaus ein historisch-antiquarisches Interesse, eine Verwertung der Geschichte für seine praktischen Ziele, die historisch-kritische Betrachtungsweise und bemerkenswerte Ansätze zu einem grundsätzlich geschichtlichen Verständnis.⁴⁶ Vom humanisti-

seems to have been the discovery of human culture and its variability, as well as the deepening of individual and collective self-consciousness. This was manifested above all in a historical consciousness ... Inseparable from this awareness of the differences of linguistic cultures was the Renaissance consciousness of historical difference in institutions ... (Trinkaus Renaissance Ideas; in: *Transformations*; 674)

⁴⁴ Vgl. DCC II. ‚Es bedeutet Abstandsbewußtsein von der mittelalterlichen Entwicklung in Kirche und Reich, aber immer noch bezogen auf die mittelalterlichen Instanzen von Papst und Kaiser. Die kirchlichen Mißstände und der Verfall des Reiches führen zu einer Befremdung gegenüber dem status quo. Dadurch ist ein neuer Blick in die Vergangenheit entstanden, denn es fragt sich, wo und warum der Niedergang begonnen hat.‘ (Flasch: [Nikolaus von Kues] 88)

⁴⁵ Vgl. Flasch (Nikolaus von Kues) 73–88. Heinemann attestiert Nikolaus in diesem Zusammenhang ‚das tolerante Bewußtsein von der geschichtlichen Relativität ritueller Gewohnheiten‘ (13).

⁴⁶ Siehe Meuthen (Geschichte) mit vielen aufschlußreichen Belegen!

schen Geschichtsbegriff unterscheide er sich, weil ‚das Geschichtsverständnis des Cusanus die Struktur der Geschichte in einem spekulativen Gesamtzusammenhang zu begreifen beginnt.‘ (Geschichte 251)

Nicht in DPF, aber in anderen Werken deutet Nikolaus einen konjekturalen Religionsbegriff an. So stellt er im *Comp.* 2 und 6 oder in s. CCXVI die Religionen in eine Reihe mit der Erfindung von Künsten und Ethiken.⁴⁷ Dahinter steht jedenfalls die Erkenntnis der Geschichtlichkeit menschlicher Existenz, weil laut DPF ‚die menschliche irdische Verfassung freilich an sich hat, daß eine lange Gewohnheit von der angenommen wird, daß sie in Natur übergegangen sei, verteidigt wird als Wahrheit.‘ (n. 4, siehe Anm. 11 oben). Damit sind wir in der individuellen Dimension.

4. *Die individuelle Verwirklichung von Religion.*

Im Blick darauf zeigen sich moralische und soziale, kognitive und emotionale Aspekte.

Nicht Religionen kämpfen gegeneinander, sondern religiöse Menschen. Es sind immer einzelne Subjekte, die religiös glauben und handeln. Auf dieser Ebene greifen auch moralische Kategorien (z. Bsp. die erforderliche Kohärenz von Praxis und Theorie, Orthopraxie im Gegensatz zu bloßer Orthodoxie). Was religiöse Menschen tun, kann ihrem Glauben widersprechen, in diesem Sinn kommt bei Nikolaus auch das alte Argument vor, eine gewaltsame Missionierung sei mit dem Geist des Evangeliums unvereinbar.⁴⁸ Über die mögliche Instrumentalisierung von Religion für private Zwecke schweigt er, soweit ich sehe. In der individuaethischen Dimension könnte man einen Gedanken erwarten, den DPF ebenfalls vermissen läßt: Die Forderung, die Würde des Andersgläubigen in seinem konjekturalen Gottsuchen zu respektieren. (Das findet sich höchstens sehr implizit, geradezu versteckt in der Goldenen Regel: DPF XVI: h VII, 55 Z. 10–15.)

Stattdessen gibt Nikolaus in der Konfliktanalyse von DPF der sozialen Dimension und politischen Bedingtheit unaufgeklärter Religiosität großes Gewicht—was sehr überzeugt, solange man nicht nach praktischen Konsequenzen fragt.

⁴⁷ Zitat s. u. Anm. 52, vgl. Benz; in *MFCC* 26; 251.

⁴⁸ Siehe den Brief des Nikolaus an Johannes von Segovia, h VII, 97.

Die religiöse Praxis hat weiters einen kognitiven Aspekt, der Cusanus, wie die Untersuchung von DPF zeigt, sehr wichtig ist. Dem individuellen Verständnis heiliger Traditionen wohnt eine Tendenz zum Verfall inne, die man auch als ontisches Mißverstehen ontologischer Begriffe bezeichnen kann.

Aus dieser Dimension würde sich unter der Leitidee des Friedens die Forderung ergeben, die Gläubigen aller Religionsgemeinschaften einem Erziehungs- und Aufklärungsprogramm zu unterwerfen, sie auf einer *via purgativa* zu geistiger Disziplin, religionsphilosophischer Aufklärung und moralischer Läuterung zu führen. Könnte das verhindern, daß Religion so oft falsch verstanden und falsch praktiziert wird? Das kognitive Element der Reinterpretation religiöser Lehren und Praktiken ist in DPF zentral. Laut Flasch ist der ganze Dialog ‚eine religionsphilosophisch-pädagogische Schrift‘.⁴⁹ Cusanus versucht also eine geistige Reinigung. Die emotionalen Folgen und religiösen Zeichen dieses Prozesses betrachtet er nicht im einzelnen, sondern setzt sie voraus.

Damit sind wir beim psychologischen Moment angelangt, dessen Behandlung durch Nikolaus allerdings unbefriedigend bleibt.⁵⁰ Er betreibt keine Aggressionsforschung, keine Psychologie oder Soziologie des Hasses, keine Analyse der Angst vor Identitätsverlust, von Machtstreben und dem Bedürfnis des Menschen nach Sicherheit. Er fragt statt dessen nach den Bedingungen der Möglichkeit, daß im Detail nicht untersuchte Bewegungen dieser Art die Menschen gegeneinander werfen und aufbringen. Dagegen arbeitet er eher vom Ziel her, der überzeugenden Kraft der Vision vertrauend (vgl. die Rede des Griechen von der Schönheit und beglückenden Süße der Weisheit in DPF IV, n. 12).

Mit den angesprochenen Dimensionen religiöser Vielfalt ist jedoch deren tiefstes sachliches Problem noch nicht ausdrücklich gestellt: Das Verhältnis von universalem Anspruch und der faktischen Partikularität (in natürlicher, kultureller, geschichtlicher und individueller Hinsicht).

⁴⁹ Flasch: (Nikolaus von Kues) 345, vgl. auch Biechler/Bond XLIV.

⁵⁰ Die affektive Bindung an die Tradition sieht DPF nur negativ, als Ursache von unkritischer Verhärtung, nicht als motivationale Basis jeder religiösen Praxis. Auch Euler vermißt sowohl bei Lull als auch bei Cusanus eine hinreichende Beachtung der emotionalen Seite (Unitas 290f.).

IV. *Ausblick auf die positive philosophische Bedeutung der Pluralität:
Partikularität, Perspektivität und Universalität*

Christentum und Islam vertreten am deutlichsten den Anspruch, die religiöse Wahrheit für alle Menschen verbindlich zu formulieren; jedoch findet sich in allen monotheistischen Religionen eine universalistische Tendenz. Andere, stärker ethnozentrische Glaubensgemeinschaften, kannte Nikolaus kaum. Es genügt hier aber, daß er davon ausgehen mußte, daß universale Geltungsansprüche konfliktieren. Das als Faktum hat Folgen:

Die Pluralität von religiösen Überzeugungen partikularisiert sie sofort: In dem Moment, wo dem eigenen Geltungsanspruch widersprochen wird, besonders dort, wo dieser Widerspruch schmerzlich erfahren wird, ist die universale Geltung der eigenen Wahrheit auf einen von verschiedenen besonderen Ansprüchen reduziert.

Diese geistige Situation ist typisch für die Neuzeit. Nicht erst mit der Reformation im 16. Jahrhundert, sondern schon im Quattrocento gab es merkliche binnenchristliche Pluralitätskrisen, im Erfahrungsbereich des Cusanus besonders die Hussitenfrage und die pro forma gelungene, de facto fehlgeschlagene Wiedervereinigung mit der griechischen Kirche.

Damit ist die religiöse Pluralität zur Ursache eines sachlichen Problems geworden schon innerhalb des christlichen Denkens für dieses selbst—daher die religionsphilosophische Aufgabe, das Verhältnis von Partikularität und Universalität zu reflektieren.

Aus DPF lassen sich einige Hinweise darauf entnehmen, wie mit Nikolaus diese Frage gelöst werden kann. Ihre Beantwortung müßte allerdings die gesamte cusanische Religionstheorie rekonstruieren, und dann innerhalb der Friedensschrift sorgfältig verschiedene Argumentationsebenen voneinander abheben. Denn die vorgeschlagene *una religio*, die von der Dogmatik bis in die Sakramentenlehre hinein eine wesentlich christliche ist, überzeugt prima facie ebensowenig wie das Procedere des Dialogs. Sich mit einem solchen Befund zufrieden zu geben, würde aber heißen, die Kraft cusanischer Reflexion auf der anthropologischen, erkenntnistheoretischen und religionsphilosophischen Ebene zu unterschätzen.

Am Schluß eines Beitrags über die Konflikträchtigkeit der Pluralität in DPF kann nur mehr als Aufgabe für weitere Forschung angezeigt werden, wie die in DPF nicht klar voneinander unterschiedenen Stu-

fen religionstheoretischer Analyse, philosophischer Interpretation und christlicher Integration ausgefaltet werden könnten.

a) Läßt sich die Vielfalt religiöser Traditionen auf einer religionsanthropologischen Ebene als notwendige Folge der Freiheit⁵¹ und des kreativen Antwortvermögens des Menschen auf den göttlichen Anspruch interpretieren?

Anderswo wird deutlicher als in DPF die Religion als Entwurf aus menschlicher Begabung gedeutet:

Et quamvis multi suo ingenio aut divina illuminatione varias artes invenerunt melius vivendi, ut qui artes mechanicas et seminandi et plantandi et negotiandi invenerunt, et alii, qui politizandi et oeconomizandi regulas conscripserunt atque, qui ethicam invenerunt se per mores seu consuetudines habituandi usque ad acquisitionem delectationis in vita virtuosa et sic se ipsum pacifice gubernandi, tamen haec omnes artes non servant spiritui, sed tradunt coniecturas, quo modo in hoc mundo cum pace et quietate vita virtuosa et laude digna duci possit. (s. CCXVI: h XIX n. 12 Z. 17–30)

Hier fällt auf, daß all diese Künste auch aus göttlicher Erleuchtung kommen können, also einen gewissen Offenbarungscharakter erhalten. Die Religion mitsamt ihrer göttlichen Offenbarung wird ausdrücklich in diese Reihe kultureller Errungenschaften gestellt: *Sicut enim ars bene vivendi in hoc saeculo ex variis ingenii varie tradita est ... sic et religio ...*⁵²

Wird der Entwurfscharakter jeder Gottesverehrung durch die Partikularität bewußt?

b) Enthält der Perspektivismus cusanischer Metaphysik und Erkenntnistheorie (aus der Tradition negativer Theologie inspiriert) ein kritisches Potential, um Partikularität und Universalität von Wahrheitsansprüchen in einer offenen—und fruchtbaren—Spannung zu halten? Welche Folgen ergeben sich für die Religionstheorie auf erkenntnistheoretischer Ebene aus dem Grundkonzept der *docta ignorantia*?

⁵¹ Nikolaus betont die Freiheit des Menschen vier Mal in DPF 2–3 (g III 712–714): *liberum / liberrimum arbitrium*. Siehe Anm. 14!

Menschen suchen in den verschiedenen Religionen ein einziges Wesen, dessen wahres Sein allen verborgen und unaussprechlich bleibt (DPF n. 5; h VII, 6 14ff.)—also auch den Katholiken! Gott antwortet mit Hinweis auf die Freiheit des Menschen, in welcher sie Einigung suchen sollen, vgl. DPF h VII, 8 3f., DVS 34 u.ö.

⁵² s. CCXVI: h XIX n. 13 Z. 15–21. Vgl. ähnlich *Comp.* 6: h XI/3 n. 18 Z. 1–3 sowie *Comp.* 2 n. 4 Z. 7–9. *Est deinde huius artibus religio addita in divina auctoritate et revelatione fundata, quae praeparat hominem ad oboedientiam Dei per timorem eius et dilectionem ipsius et proximi ... (s. CCXVI: h XIX N. 13 Z. 1ff.)*

Der erfahrene Widerspruch gegen einen Geltungsanspruch erscheint nicht nur als Quelle von Konflikten, sondern auch von höherer Erkenntnis. Er kann zur Einsicht in die eigene Unwissenheit führen.⁵³ Insofern ist er der Vernunft (im Sinne des Cusanus) notwendig.

c) Ergeben sich daraus bereits fundamentale ethische Ansprüche an den Umgang der Religionen miteinander? Die Relativierung der eigenen Perspektive positiv zu interpretieren, bietet Chancen. Obwohl die Ritentoleranz in DPF, wie die Detailanalyse zeigt, letztlich nur mit halbem Herzen begrüßt wird, entspricht sie einem Grundanliegen religiöser Aufklärung bei Nikolaus. Denn sie bedingt eine fruchtbare Konkurrenz religiöser Praktiken—und das ermöglicht die Dynamik religiösen Wettbewerbs. (Ähnlich, aber ethisch gewendet in Lessings Formulierung der Ringparabel.) Wenn eine Glaubensform sich als endgültige, unüberbietbare Repräsentation des Absoluten sieht, wird die (individuelle und gemeinsame) Suche nach der Wahrheit nicht mehr als konstitutiv gesehen, besteht die Gefahr der Erstarrung, der Resistenz gegen Veränderung und Kritik. Sie wird unfähig zu Fortschritt, Verbesserung und Reform. Die cusanische Analyse der Pluralität als Konfliktpotential thematisiert diese Gefahr des Selbstmißverständnisses. Eine gesunde Pluralität der Riten hingegen würde die menschliche religiöse Dynamik offenhalten!

d) Ist es nicht nur epistemologisch folgerichtig, wenn Nikolaus letztlich seine partikular christliche Perspektive als den Blickwinkel nimmt, aus welchem er die religiöse und kulturelle Vielfalt mit dem allgemeingültigen Anspruch auf Erkenntnis der einen Wahrheit vermittelt? Wie weit überzeugt dann seine christlich-religionsphilosophische Integration der ambivalenten, gleichzeitig gefährlichen und metaphysisch notwendigen Pluralität?

⁵³ Nikolaus selbst scheint mehr aus der spekulativen Mystik des Absoluten als aus der Konfrontation mit sich gegenseitig relativierenden Geltungsansprüchen zur *docta ignorantia* gelangt zu sein (außer, man will den alten Streit philosophischer Schulen, etwa zwischen Aristotelikern und Platonikern hier anführen). Das mag erklären, warum DPF eher von oben nach unten argumentiert, die philosophische Theologie voraussetzend—gleichwohl ist seine grundlegende Anerkennung der Eingeschränktheit jeder menschlichen Erkenntnis ein sachlich notwendiges Korrelat zur Erfahrung der Relativierung durch Widerspruch.

Nikolaus nützt gerne die Möglichkeit, die Vielfalt mit der im universalen Vorgriff vorausgesetzten Einheit zu vermitteln, indem er jene in eine Stufenfolge integriert. In seinem Begriff der Einheit der ganzen Menschheit fließt dabei Ethnologisches, Politisches und Religiöses zusammen. Man vergleiche das Modell politischer Ordnung, das DCC propagiert: Im III. Buch diskutiert Cusanus, ob der römische Kaiser rechtmäßig Herr der Welt heiße, obwohl er sich dessen bewußt ist, daß Europa und der Mittelmeerraum geographisch nur einen (kleinen) Teil der Welt ausmachen. (Aber die Mehrheit der Weltbevölkerung!) Den Unterschied zwischen der *de iure*-Weltherrschaft des Kaisers und der politischen Realität löst Cusanus konzeptuell damit, daß Christus *rex regum* ist und damit die Menschheit in ihm geeint, während verschiedene faktische Herrscher ihm näher oder ferner stehen in *graduaciones*.⁵⁴ Maßstab dafür sind aber die Religionen! ‚Die Hierarchie der Reiche ist eine Hierarchie der Glaubensformen.‘⁵⁵

DPF muß in dieser religionsphilosophischen Dimension analysiert werden: aus der im Konflikt erkannten Notwendigkeit, das Besondere und das Ganze, das Viele und das Eine perspektivisch zu vermitteln, nicht einfach als ein frecher Versuch, die anderen Religionen in das Christentum zu integrieren⁵⁶ und nicht allein als sozialetischer Ansatz mit einer beachtlichen Emanzipation des Friedens als Ziel.

Der friedliche Dialog ist die kultivierte Form des Widerspruchs gegen sich aufspreizende, unaufgeklärte, u. U. fanatisch universalisierende Geltungsansprüche. Sich real zusammensetzen, um sich mit Wortgewalt auseinanderzusetzen, ist die einzige Chance für endliche Wesen, die aus einer Position natürlicher Zentralität heraus einen unendlichen

⁵⁴ Der höchste König ist der christliche, der nach dem Gesetz Christi regiert. Dann folgt der Sultan, der Teile der Bibel anerkennt. (Einen gewissen Widerspruch dazu bilden die CA und eine Kreuzzugspredigt, wo der Sultan als Usurpator erscheint, dessen Herrschaft, weil gegen die Christen, nicht rechtens ist. Das bezieht sich aber auf die neu eroberten christlichen Gebiete.) Auf der nächsten Ebene waltet der Tatarenkhan, der das Naturrecht anerkennt. Allen wohnt etwas Göttliches inne und ihnen gebührt Gehorsam. Siehe DCC III, 7, n. 348f.

⁵⁵ Gebel 160. ‚Die außereuropäischen Völker und ihre Religionen bezieht Nikolaus von Kues unter Einheitsvorstellungen in sein Blickfeld ein, die durch sein hierarchisches Denken geprägt sind. Indem er die außereuropäische Welt in seine „graduatio“-Vorstellung einbezieht, erfaßt er sie zwar auch in ihrer Verschiedenheit, ordnet sie jedoch gleichzeitig unter übergreifenden Aspekten in ein harmonisches Ganzes ein.‘ (Gebel, 176f.)

⁵⁶ Deswegen erscheint der Vorwurf des religiösen Ethnozentrismus und des theologischen Kolonialismus (z. B. von Euler, *Unitas* 289) voreilig, insofern er nicht die Möglichkeiten nutzt, die verschiedenen systematischen Stufen zu unterscheiden.

Ausgriff der Vernunft vollziehen, um die integrale Wahrheit, derer wir immer nur perspektivisch ansichtig werden können, nicht von vornherein zu verfehlen. Ja, mehr noch: um die Wahrheit in der Praxis zu verwirklichen.⁵⁷

Der Friede ist dabei nicht nur das Ziel des Dialogs, sondern zugleich die Möglichkeitsbedingung für das notwendig dialogische Suchen der Wahrheit.⁵⁸

Abkürzungen

ADI	Apologia Doctae Ignorantiae
<i>Comp.</i>	Compendium
CA	Cribratio Alkorani
DC	De coniecturis
DCC	De concordantia catholica
DDA	De Deo abscondito
DDI	De docta ignorantia
DPF	De pace fidei
DVS	De venatione sapientiae
DVD	De visione Dei
IDM	Idiota de mente
IDS	Idiota de sapientia
<i>g</i>	Philosophisch-theologische Schriften lat.–dt., Hg. Leo Gabriel I–III, Wien (Herder) 1964–1967
<i>h</i>	Nicolai de Cusa Opera omnia (Ausgabe der Heidelberger Akademie der Wissenschaften), Leipzig und Hamburg 1932 ff.
<i>s</i>	sermo

⁵⁷ Vgl. Dupré in Haubst (Hg.): MFCG 16; 313+317.

⁵⁸ DVD spricht schön von der gegenseitigen Ergänzung und Bereicherung der individuell differierenden Perspektiven und Gottesverhältnisse, vgl. Anm. 5. Mehr von der Zeichentheorie her Inigo Bocken: Toleranz und Wahrheit bei Nikolaus von Kues; in: PhJB 105 (1998); 241–266.

Literatur

- Baron Hans, Das Erwachen des historischen Denkens im Humanismus des Quattrocento; in: *Hist. Zeitschr.* 147 (1933); 5–20
- Benz Hubert, Ziel des sittlichen Handelns und einer philosophisch-theologischen Ethik bei Nikolaus von Kues; in: Kremer Klaus/Reinhardt Klaus (Hg.): *Sein und Sollen. Die Ethik des Nikolaus von Kues (MFCG 26)*, Trier (Paulinus) 2000; 209–258
- Beumer, Johannes, Nikolaus von Kues und sein Interesse für die Religionen des Ostens; in: *ThGl* 67 (1977); 171–183
- Biechler James, A New Face Toward Islam: Nicholas of Cusa and John of Segovia; in: Christianson/Izbicki (Hg.); 185–202
- Biechler James E./Bond H. Lawrence (ed.), *Nicholas of Cusa on Interreligious Harmony*, New York et al. (Edwin Mellen) 1990
- Bisaha Nancy, ‚New Barbarian‘ or Worthy Adversary? Humanist Constructs of the Ottoman Turks in Fifteenth-Century Italy; in: Blanks/Frassetto; 185–205
- Blanks David R./Frassetto Michael (Hg.), *Western Views of Islam in Medieval and Early Modern Europe. Perception of Other*, New York (St. Martin’s) 1999
- Bodewig Martin/Schmitz Josef/Weier Reinhold (Hg.), *Das Menschenbild des Nikolaus von Kues und der christliche Humanismus (MFCG 13)*, Mainz (Grünwald) 1978
- Bormann Karl, Übereinstimmung und Verschiedenheit der Menschen (DC II, 15); in: *MFCG* 13; 88–104
- Borsche Tilmann, Strategien zur Überwindung von Gegensätzen. Mystik und Irenik in Werk und Leben des Nikolaus von Kues; in: Brändle Werner u. a. (Hg.), *Toleranz und Religion*, Hildesheim etc. (Olms) 1996; 69–80
- , Der Dialog—im Gegensatz zu anderen literarischen Formen der Philosophie—bei Nikolaus von Kues; in: Jacobi Klaus (Hg.), *Gespräche lesen: philosophische Dialoge im Mittelalter*, Tübingen (Narr) 1999; 407–433
- Buck August, *Das Geschichtsdenken der Renaissance*, Krefeld (Scherpe) 1957
- Buck August/Klaniczay Tibor/Németh S. Katalin (Hg.), *Geschichtsbewusstsein und Geschichtsschreibung in der Renaissance*, Leiden u. a. (Brill) 1989
- Burgevin Frederick Haviland, *Cribratio Alchorani: Nikolaus Cusanus’s Criticism of the Koran in the Light of his Philosophy of Religion*; New York (Vantage) 1969
- Christianson Gerald/Izbicki Thomas (Hg.), *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom. Essays in Honor of Morimichi Watanabe*, Leiden et. al. (Brill) 1991
- Dupré Wilhelm, Menschsein und Mensch als Wahrheit im Werden; in: Haubst (Hg.), *MFCG* 16; 313–324
- Euler Walter Andreas, *Unitas et Pax. Religionsvergleich bei Raimundus Lullus und Nikolaus von Kues* (= Würzburger Forschungen zur Missions- und Religionswissenschaft. Religionswissenschaftliche Studien, 15), Würzburg (Echter)/Altenberge (Telos) 1995²
- Feil Ernst, *Religio. Die Geschichte eines neuzeitlichen Grundbegriffs vom Frühchristentum bis zur Reformation*, Göttingen (Vandenhoeck & Ruprecht) 1986 (Forschungen zur Kirchen- und Dogmengeschichte 36)

- Flasch Kurt, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung. Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie*, Frankfurt a. M. (Klostermann) 1998
- Gebel Doris, *Nikolaus von Kues und Enea Silvio Piccolomini. Bilder der außereuropäischen Welt als Spiegelung europäischer Sozialverhältnisse im 15. Jahrhundert*, Hamburg (Diss.) 1977
- Gruss Heribert, Friede zwischen den Religionen—De pace fidei; in: Bees-termöller/Glatzel (Hg.), *Theologie im Ringen um Frieden*, Stuttgart (Kohlhammer) 1995; 175–189
- Hagemann Ludwig, Der Islam als Anfrage. Schritte auf dem Weg; Raimundus Lullus und Nikolaus Cusanus; in: Hilpert Konrad/Werbick Jürgen (Hg.), *Mit den Anderen leben*, Düsseldorf (Patmos) 1995; 70–85
- Haubst Rudolf (Hg.), Der Friede unter den Religionen nach Nikolaus von Kues. Akten des Symposions in Trier vom 13. bis 15. Oktober 1982 (*MFCG* 16), Mainz (Grünewald) 1984
- , Nikolaus von Kues als Promotor der Ökumene (*MFCG* 9), Mainz (Grünewald) 1971
- Heinemann Wolfgang, *Einheit in Verschiedenheit. Das Konzept eines intellektuellen Religionsfriedens in der Schrift ‚De pace fidei‘ des Nikolaus von Kues*, Altenberge 1987
- Hopkins Jasper, The role of *Pia interpretatio* in Nicholas of Cusa's Hermeneutical Approach to the Koran; in: Piaia (*Concordia*); 251–273
- Meuthen Erich, Nikolaus von Kues und die Geschichte; in: Bodewig/Schmitz/Weier (Hg.), *MFCG* 13; 234–252
- , Der Fall von Konstantinopel und der lateinische Westen; in: Haubst (Hg.), *MFCG* 16; 35–60
- Nicolaas van Cusa, Godsdienstvrede, vertaald door Jos Lievens, ingeleid en geannoteerd door Jos Decorte, Kapellen/Kampen, 2000
- Nicolò Cusano agli inizi del mondo moderno*; Florenz (Sansoni) 1971 [Publicazioni della facoltà di magistero dell'Università di Padova XII = Atti del Congresso internaz. in occasione del V centenario della morte di Nicolò Cusano, Bressanone 1964]
- Piaia Gregorio (Hg.), *Concordia Discors*. Studi su Niccolò Cusano e l'umanesimo europeo offerti a Giovanni Santinello, Padua (Antenore) 1993
- Quillet Jeannine, La paix de la foi: Identité et différence selon Nicolas de Cues; in: Piaia (*Concordia*); 238–250
- , L'irenisme dans la rencontre des cultures: Les figures de la Sapientia et le projet de concile universel des religions chez Nicolas de Cues; in: *Actas del V Congreso Internacional de Filosofía Medieval II*, Madrid 1979; 1139–1149
- Riedenaueer, Markus, Geschichtliche und kulturelle Relativierung der Religion bei Nikolaus Cusanus in: Schwätzer, Harald (Hrg.), *Nikolaus Cusanus, Perspektiven seiner Geistphilosophie*, Regensburg 2003, 35–50.
- Santinello Giovanni, Nicolò Cusano e l'utopia dell'unità culturale e religiosa nel Quattrocento; in: *Archivio di filosofia* 53 (1985); 381–391
- Schneider Jakob, Nikolaus von Kues: *De Pace Fidei* –Religionsfriede? in: Brieskorn Norbert/Riedenaueer Markus (Hg.), *Suche nach Frieden. Politische Ethik in der frühen Neuzeit I*, Stuttgart (Kohlhammer) 2000; 15–39
- Schrödter Hermann, Nikolaus von Kues: Religion zwischen Diskurs und Ge-

- walt; in: Jung Matthias/Moxter Michael/Schmidt Thomas M. (Hg.), *Religionsphilosophie—historische Positionen und systematische Reflexionen*, Würzburg (Echter) 2000
- Seidlmayer Michael, *Wege und Wandlungen des Humanismus. Studien zu seinen politischen, ethischen, religiösen Problemen*, Göttingen (V&R) 1965; bes. 215–272 zu DPF
- Southern R.W., *Western Views of Islam in the Middle Ages*, Cambridge, MA (Harvard U.Pr.) 1962
- Thomas Michael, Zum Ursprung der Andersheit (Alteritas); in: Kremer Klaus/Reinhardt Klaus (Hg.), *MFCG* 22, Trier (Paulinus) 1995; 55–67
- Trinkaus Charles, Renaissance Ideas and the Idea of the Renaissance; in: *Renaissance Transformations of Late Medieval Thought*, Aldershot u. a. (Ashgate) 1999
- Watanabe Morimichi, Nicholas of Cusa and the Idea of Tolerance; in: *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*; 409–418

This page intentionally left blank

THE IDEA OF TRUTH AS THE BASIS FOR RELIGIOUS
TOLERANCE ACCORDING TO NICHOLAS OF CUSA
WITH COMPARISONS TO THOMAS AQUINAS

WILLIAM HOYE

We are all familiar with the reproach against religions that they are responsible for wars and terrorism owing to their truth claims. Truth possessed enkindles fanaticism. While truth is often considered to be a cause of sunderance and conflict, Nicholas of Cusa regards Truth as the key to religious tolerance. His solution to the problem of the variety of religions is worked out by appealing to the desire for happiness innate in human nature. He argues that Christology and other essential truths of Christianity follow from this natural desire. Happiness is understood by him as consisting in the perception of Truth itself. Since the liberal thesis of Cusanus may appear problematical to orthodox Christians, I am also going to draw a few comparisons to Aquinas for support.

Tolerance towards non-Christian religions is grounded for Nicholas of Cusa ultimately in the human relationship to Truth itself, truth being understood in this context in a quasi-abstract sense, such that it can be identified with God Himself—Truth itself, as distinguished from truths, and in a sense that does not admit the plural form—the *idea* of truth, taken in a Platonic sense. In other words, Cusanus does not approach the question from the viewpoint of specific Christian truths, but from that of Truth in itself. Although his treatment moves along different lines from those that I intend to pursue, Inigo Bocken has drawn attention to this crucial distinction: ‘Daß Cusanus die verschiedenen Denk- und Lebensformen als “mögliche Wahrheitsformen” versteht und die Möglichkeit der Anerkennung der vielen Wahrheiten im Begriff der einen Wahrheit entdeckt, ist dabei aber keineswegs selbstverständlich.’¹ Thus Nicholas of Cusa can presuppose

¹ Inigo Bocken, ‘Toleranz und Wahrheit bei Nikolaus von Kues,’ *Philosophisches Jahrbuch*, 105 (1998), 241–266, at 241. ‘Näher liegt es uns wohl, zu denken, daß der Gedanke der einen Wahrheit die vielen Wahrheiten unmöglich macht; zumindest ist es im heutigen Toleranzverständnis gerade dieser Gedanke der einen Wahrheit, den man ausklammern will. [...] Die verschiedenen Wahrheitsauffassungen, die einander zu widersprechen scheinen, stimmen als “Wahrheitsformen” auf einer mehr grundlegenden Ebene überein.’ *Ibid.*

that all thinking persons, regardless of whether they agree or disagree with the Christian position, have in any case in common that they are seekers of Truth, even though an individual may be in possession of certain truths. Whereas we can succeed in finding certain concrete truths and errors, our relationship to Truth itself has the form of a striving, not of a possessing. The only possible opponents of the Cusan approach would be non-seekers of Truth—if that is at all possible—, individuals, in other words, uninterested in reality, life, consciousness. Pursuing this abstract approach, he reaches the result, on the one hand, that Christian dogma is right in its claims and, on the other hand, that all honest thinkers must necessarily agree and at least implicitly do. The unusualness of Nicholas' standpoint is that he uncovers a deep unity with other religions without impinging upon traditional Christian claims, neither compromising nor diluting its truths. M. Watanabe has posed the question: 'Was Nicholas prepared to endure the coexistence of largely incompatible und hostile systems of belief?' And his conclusion is that 'Nicholas overtly or covertly supports the [...] superiority of Christianity over other religions'²—without—and that is precisely the point I want to emphasize—implying intolerance. The famous, simple-sounding solution 'one religion in a variety of rites' [*religio una in rituum varietate*³] sounds modern, enlightened and may appear to be playing down the dogmatic claim of Christianity. But what Cusanus attempts is actually just the opposite. He treats specific Christian truths, like, for example, the incarnation and the resurrection, by viewing them from the perspective of abstract Truth and thus establishing the unity among all religions. I shall now try to work through how this is done in a few steps.

The Primacy of Truth

The sermon that Nicholas held in 1455 in Brixen on the feast of the Archangel Michael was declared by him to be 'the first and the fundamental of all his sermons.'⁴ It is surely significant, then, to observe what he decided to treat in this grammatical theological text, which

² M. Watanabe, 'Nicholas of Cusa and the Idea of Tolerance,' in: *Niccolò Cusano agli inizi del mondo moderno*, (Florenz, 1970), 409–418.

³ *De pace fidei*, c. 1, n. 6, p. 7, lines 10–11.

⁴ *Sermo CCIV*, n. 1, lines 7–8.

he considered to be a facile compendium of all his sermons.⁵ The topic he chose is God's glory. How does Cusanus go about treating this strictly theological theme? His first step is to set down the unquestioned presupposition, the *fundamentum inconcussum* of his procedure, and this consists in the two-fold assertion that all nations are most certain that God exists and that He is eternal Truth.⁶ This conviction represents a consensus held by all nations, namely, the necessary existence of God as undeniable eternal Truth itself, through whom all things are what they are. This point of departure, as he presumes, is affirmed equally by Christians, Jews, Moslems as well as by philosophers.⁷

This is for Cusanus indisputable to such a degree that it is not even thinkable that God does not exist. 'Everyone sees,' he writes, 'that God is Necessity itself, which cannot not exist.'⁸ This divine necessity Cusanus identifies with Truth; what is more, he maintains that Truth would still lie beyond doubt, even if, hypothetically, God were in truth not to exist. 'For,' he argues, 'if it is true that God exists, then I have established [*habeo*] that Truth exists; if it is true that God does not exist, then, again, I have established that Truth exists. Thus, if you were to say that it is true that Truth exists and similarly that it is true that Truth does not exist, you would always be affirming that Truth exists, no matter how contradictorally you might be speaking. Consequently,

⁵ 'Nam non pauca meditatione ad hoc Deo sic inspirante perveni, ut facili quodam compendio deprehenderem omnium aliqualem intellectum.' *Sermo CCIV*, n. 1, lines 9–12.

⁶ 'Dico itaque primo, quod apud omnes nationes est certissimum Deum esse et ipsum esse veritatem aeternam; neque concipi potest ipsum non esse, nisi hoc dicatur per excellentiam. Nam si dicitur non esse, hoc verum modo, quo nos alias res esse concipimus, ipsum non esse, quia est super omne esse illud, quod cadit in nostris conceptibus.' *Sermo CCIV*, n. 2, lines 1–8. In the sense of the *via negativa*, he grants, God's existence could be denied.

⁷ God's existence lies beyond doubt not only insofar as He is the creator of the universe but especially insofar as He is its goal: 'Deum autem regem universorum omnes fatentur, non solum Christiani, Iudaei aut Sarraceni, qui unum eundem Deum ut regem regum et dominum dominantium colunt, sed etiam gentiles. Plato enim ipsum Deum regem, Aristoteles principem appellat. [...] Et in hoc omnes concordant.' *Sermo CCIV*, n. 5, lines 20–28.

⁸ 'Sed quod Deus est ipsa necessitas, quae non esse non possit, quisque videt.' *Sermo CCIV*, n. 3, lines 1–2. 'Et omne id quod est infinitum, cum non possit esse aliter quam est, sed est omne id quod esse potest, est ipsa absoluta necessitas, quae Deus est.' *Epistula ad Ioannem de Segobia*, p. 99, lines 2–4.

the truth is that there exists an absolute necessity of being, and this is Truth itself, through which all that exists exists.⁹ The idea of Truth is, evidently, more fundamental than even God Himself, if one were hypothetically to distinguish between the two.

The same teaching can be found in *Sermon XLI*, held eleven years earlier (1444) in Mainz and cannot therefore be interpreted as being just an adaptation to the traumatic downfall of Constantinople in 1553.

In the writings of Thomas Aquinas a similar view can be found. The saint takes up the hypothetical problem of the supremacy of Truth in comparison to God on the occasion of Job's dispute with God regarding the truth of his protest against his unjust suffering. Can one legitimately fight for truth against God, the supreme being? Thomas teaches that in reality it is impossible to separate Truth and God, but, if one allows the hypothesis, then he in fact takes the side of Job. 'Truth,' he argues, 'does not vary with the diversity of persons. Therefore, if someone is speaking the truth, he can be conquered by no one, with whomsoever he might be disputing.'¹⁰

Truth Determines What the Meaning of Life Is: Desire and Fulfillment

'Truth is the life of the intellect,'¹¹ Cusanus states. For him, as for Thomas Aquinas, life is, in sum, a striving for Truth, i. e., for ultimate reality. 'What is sought in the striving of this world is to know Truth.'¹² The attainment of this goal is happiness. Happiness is the fulfillment

⁹ 'Nam si verum est hoc, quod ipse est, habeo veritatem esse; si verum est ipsum non esse, habeo iterum veritatem esse. Sic si dixeris verum esse veritatem esse, et similiter dixeris verum esse veritatem non esse, semper, qualitercumque dixeris contradictorie, affirmas ipsam esse. Unde veritas est esse absolutam essendi necessitatem, quae est ipsa veritas, per quam est omne id quod est.' *Sermo CCIV*, n. 3, lines 2-11.

¹⁰ 'Et supra dixerat disputare cum deo cupio, ex nunc loquitur quasi Deum habens praesentem et cum eo disputans. Videbatur autem disputatio hominis ad Deum esse indebita propter excellentiam qua Deus hominem excellit; sed considerandum est quod veritas ex diversitate personarum non variatur, unde cum aliquis veritatem loquitur vinci non potest cum quocumque disputet.' *In Job*, c. 13.

¹¹ 'Nam nihil in variis obiectis particularibus quaesivit medio sensuum intellectus in hoc mundo nisi vitam suam et cibum vitae scilicet veritatem, quae est vita intellectus.' *De filiatione Dei*, II, n. 57, lines 11-13; cf. *ibid.*, n. 57-60.

¹² 'Et hoc est magisterium, quod in studio huius mundi quaerit, scilicet intelligere veritatem.' *De filiatione Dei*, II, n. 58, lines 1-2.

of the ultimate of our desires, and this is eternal life.¹³ A few quotations make this evident. 'Truth is the life of the heavenly kingdom.'¹⁴ 'Thinking being finds its fulfillment in the Truth, which is God.'¹⁵ Supreme happiness comes from 'union with naked Truth itself.'¹⁶ Here one is 'in the Truth, where the Truth of true truth is to be found.'¹⁷ The nature of the union is one of perception, of knowledge; happiness, Cusanus teaches—here again in agreement with Thomas Aquinas—, consists in the perception of Truth itself.¹⁸ The highest degree of happiness is found 'in the perception of Truth, "as it is".'¹⁹ The 'final fulfillment of the intellect' is 'the perception of Truth.'²⁰ 'Happiness consists entirely in the vision.'²¹ The purpose (*finis*) of creation in general lies in the manifestation of God's glory; the specific purpose, or goal, of human beings lies in the vision of God's glory, be it in this life in visible creatures as in a looking-glass, or in heaven face to face. Consequently, the final purpose of creation, which is the manifestation of divine glory, consists in the vision of this glory.²²—Similar thoughts are common in

¹³ 'Divina benedictio est ultimum desideriorum seu felicitas quae dicitur aeterna vita, de qua satis supra audisti.' *De pace fidei*, c. 16, n. 57, p. 53, lines 20–21.

¹⁴ 'Veritas est illa vita regni caelorum.' *De pace fidei*, c. 14, n. 47, p. 45, line 4. Cf. *De filiatione Dei*, II, n. 57–60.

¹⁵ 'Quietatur autem esse [...] intellectuale in veritate, quae deus est.' *De dato patris luminum*, V, n. 113, lines 6–8.

¹⁶ '[...] Unio eius cum ipsa nuda veritate, ubi est summa felicitas.' *Sermo LIV*, n. 24, lines 2–3.

¹⁷ '[...] In vero, ubi verae veritatis est veritas.' *De non aliud*, Proposition 13, p. 63, line 15.

¹⁸ Cf. William J. Hoye, 'Wahrnehmung als Glückseligkeit nach Nikolaus von Kues,' in: *Aisthesis. Die Wahrnehmung des Menschen: Gottessinn. Menschensinn. Kunstsinn*, edd. H. Schwaetzer and H. Stahl-Schwaetzer (Regensburg: Roderer, 1999), 29–48.

¹⁹ '[...] In apprehensione veritatis, "uti est".' *Sermo LIV*, n. 26, lines 9–10. '[...] Felicitatem illam supremam.' *Ibid.*, line 17.

²⁰ '[...] Ad ultimam scilicet intellectus perfectionem, hoc est ad apprehensionem veritatis [...] ut in se ipsa intellectualiter visibilis.' *De filiatione Dei*, I, n. 53, lines 4–8. Cf. *De filiatione Dei*, III, n. 62, line 9: 'ultima vitalis felicitas intellectus'; *ibid.*, n. 64, lines 7–10: 'Et in hoc est gaudium altissimum intellectuale, quando suum principium, medium et finem omnem altitudinem apprehensionis excellere cognoscens in proprio obiecto, scilicet in pura veritate, intuetur.'

²¹ 'Tota felicitas consistit in visione.' *Sermo CCXVI*, n. 31, lines 3–4.

²² 'Hic est ergo finis creationis, scilicet ostensio gloriae creatoris. Venire igitur ad visionem gloriae Dei est attingere finem. [...] Unde, ut ait apostolus, in regno mundi huius in istis visibilibus "in speculo et in aenigmate" videmus gloriam eius, sed in regno caelorum "facie ad faciem" sive "oculo ad oculus," ut dicitur Isaiae 52.' *Sermo CCIV*, n. 6, lines 10–13; 32–36. 'The goal of creation is the vision of God's glory to His glory.' *Ibid.*, n. 11, lines 1–2; cf. also n. 6–7.

Thomas Aquinas.²³ To quote just one example: 'Ultimate human happiness consists in the contemplation of truth.'²⁴

The connection between this life and the after-life is established by the Aristotelian principle that innate desire must attain fulfillment. Thomas Aquinas employs the same principle. A desire arising from the nature of a being cannot be in vain.²⁵ Hence, 'eternal life is nothing other than the inner man's ultimate desire, namely, Truth, which is all that is desired and which eternally nourishes the intellect.'²⁶

Unlike Thomas Aquinas, for whom it seems to be a self-evident axiom, Cusanus offers an explanation for the principle that a natural desire cannot be in vain. He argues that God is good and His instigating a desire that *a priori* cannot find fulfillment would be to torture his creature, thus contradicting His own essence.²⁷

²³ 'Ipsa visio divinitatis ponitur tota substantia nostrae beatitudinis.' Thomas Aquinas, *In I Sententiarum*, dist. 1, q. 1, a. 1c. 'Ultima et perfecta beatitudo, quae expectatur in futura vita, tota consistit in contemplatione.' Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I-II, q. 3, a. 5c. 'Finis igitur hominis est pervenire ad contemplationem veritatis.' *Summa contra gentiles*, II, c. 83.

²⁴ Thomas Aquinas, *Summa contra gentiles*, III, c. 37, n. 1.

²⁵ Nicholas found this axiom in Origen, *Peri archon*, II, c. 11, n. 4 (GCS 22, p. 187, lines 12–18). In his copy of this work (*Cod. Cus* 50, fol. 227^v, line 33–fol. 228^r, line 6) he wrote in the margin 'nota.' Cf. Aristoteles, *De caelo*, I, c. 4 (271 a 33); *De anima*, III, c. 9 (432 b 21sq.); Albertus Magnus, *Liber II Physicorum tract. 2*, c. 17 (ed. Borgnet, 3, 150b–151a); idem, *Super Dion. Epist. V* (ed. Colon. 37/1, n. 12, p. 404, lines 58–65); Thomas Aquinas, *Summa theologiae*, I, q. 2, a. 1, ad 1; q. 62, a. 1; q. 75, a. 6c; *Summa contra gentiles*, II, c. 55; Eckardus, *Expos. Ev. sec. Joh.* (1,38) (Lat. W. 3, n. 204, p. 172, lines 5–7); Nicolaus Cusanus, *De docta ignorantia*, I, c. 1 (h I p. 5, lines 3–8); III, c. 4; *De visione Dei*, c. 19; *De sapientia*, I (2. Aufl., n. 16); *Crib. Alk.*, Prol. 1.

²⁶ '[...] Ipsa aeterna vita non est nisi interioris hominis ultimum desiderium, scilicet veritas quae solum appetitur et, uti aeterna est, aeternaliter pascit intellectum. Quae quidem veritas intellectum pascens non est nisi Verbum ipsum, in quo complicantur omnia et per quod omnia explicantur.' *De pace fidei*, c. 2, n. 7, p. 9, lines 4–5.

²⁷ 'Aliquid igitur supra omnem mensuram comprehensionis desiderat nobilis spiritus et ingemescit, quia id, quod maxime desiderat, apprehendere nequit. Unde cum hoc desiderium apprehendendi vitam in sua aeternitate et immortalitate omnibus nobilibus intellectualibus spiritibus insit, qui scilicet suam vitam intellectualem intelligere summe cupiunt, tunc cognoscunt illum, qui de gratia sua hanc dedit nobilem immortalis desiderii naturam, quod non dedit eam tali desiderio fervidam sine spe assequendi. Deus enim nihil frustra agit, et dare desiderium sine spe assequendi est dare torturam, quod optimo Deo non est ascribendum, qui solum novit dare bona. Unde omnes prophetae et sapientes etiam ex gentibus videntes ex se non posse ad hoc, quod spiritus desiderat, attingere, etiam non frustra scientes hoc eis desiderium inesse, affirmarunt illum, qui dedit naturae intellectuali desiderium, etiam gratiam assequendi daturum.' *Sermo CCXI*, n. 10, lines 1–22. Cf. *Sermo XL*, n. 7, lines 26–29; 'Repperit igitur hoc naturale desiderium humanae naturae inesse, quod quidem desiderium cum haberet a vena boni, hinc vidit non esse frustra.'

On this basis Cusanus is in a position to treat the problem of the diversity of religions. This is, moreover, the context in which he defines what religion is. Religion has its origin for him precisely in the striving for happiness. 'All religion exists for the pursuit of happiness and there can be no deception in this regard, since the hope common to all arises from an innate desire, which is the reason for every religion, which in the same way exists in everyone innately.'²⁸ Cusanus even regards eternal life in Truth as the reason for the presence of truth in this life.²⁹

In order to treat other religions, he emphasizes a further aspect of this teaching. He maintains that fulfillment (*quies*) for a human being, even supernatural fulfillment, must inevitably remain within the human sphere. It is not a question of individual desires nor of the specific goals of individual religions, but of human nature, holding true for all humans.³⁰ This human 'heaven,' as he refers to it ('caelum quoddam ambiens omnem individualement motum suae naturae'), is not defined by the actually realized state of human existence, but by the striving of human nature: not so much what we are as what we desire. It is thus dynamic and future-related. 'The movement of my humanity,' as he phrases it, 'is to attain rest in the human being of my humanity.'³¹

²⁸ 'Et quoniam omnium spes est aliquando consequi posse felicitatem, propter quam est omnis religio, nec in hoc cadit deceptio—quia haec spes omnibus communis est ex connato desiderio, ad quam sequitur religio, quae pariformiter omnibus consequenter connata existit—, hinc video hunc magistrum et mediatorem, naturae humanae suprematam perfectionis et principatum tenentem, ab omnibus praesupponi.' *De pace fidei*, c. 13, n. 45, p. 42, lines 6–12.

²⁹ Cf. *De pace fidei*, c. 14, n. 47, p. 45, lines 4–7: 'Pro veritate dedit vitam huius mundi, ut sic perfectissime evangelizaret regnum caelorum et liberaret mundum ab ignorantia, qua praefert hanc vitam futurae.'

³⁰ Only because it represents a desire instilled by nature does the principle hold. 'Et cum homini insit hic motus a natura humanitatis suae, hinc sequitur in ipsa humanitatis specie quietem motus attingere posse hominem, qui nec frustra movetur nec extra speciem.' *Sermo XLI*, n. 8, lines 32–36.

³¹ 'Motus igitur humanitatis meae est, ut in homine meae humanitatis consequar quietem.' *Sermo XLI*, n. 9, lines 10–11. In *De pace fidei*, c. 13, n. 44, p. 41, lines 9–24 it is put as follows: 'Nam omnes homines non nisi aeternam vitam in sua natura humana desiderant, ut se illi aeternae vitae in sua natura melius adaptent. Non appetunt homines beatitudinem, quae est ipsa aeterna vita, in alia quam propria natura; homo non vult esse nisi homo, non angelus aut alia natura; vult autem esse homo beatus, qui ultimam felicitatem assequatur. Haec autem felicitas non est nisi fruius seu unio vitae humanae cum fonte suo, unde scilicet emanat ipsa vita, et est vita divina immortalis. Hoc autem quomodo esset possibile homini, nisi in aliquo communis omnium natura ad

The boundary in both a positive and negative sense is therewith established. The fulfillment of a human being must be human, in the fullest sense, on the one hand, but, on the other, no more than this—no more, no less than human. Consequently, no religion can offer anything beyond this limitation. That is to say, the possibility of being raised up to a state of being beyond the human is *a priori* excluded. The fulfillment of an angel—to use the example given in *Sermon XLI*—, although it transcends the human, cannot be the fulfilling happiness of a human being, for it cannot be sought within the human sphere.³² This principle holds true, moreover, for every possible development.³³ The eye does not desire to perceive sounds. Nor, as Cusanus adds, can a dog desire to be a cat or a pig or a bird or a fish.³⁴ So too a human cannot find fulfillment in becoming an animal or even an angel.³⁵ A human would prefer not to exist at all rather than to be raised to a state of existence higher than the human.³⁶ ‘Plato wants to be Plato, even though he may want to be more learned and healthier.’³⁷

talem unionem elevata concedatur, per quem tamquam mediatorem omnes homines ultimum desideriorum consequi possent? Et hic est via quia homo, per quem accessum habet omnis homo ad Deum, qui est finis desideriorum. Christus est ergo qui praesupponitur per omnes qui sperant ultimam felicitatem se assecuturos.’

³² ‘Non autem quietatur homo in specie sua, quae est species animalis rationalis habentis intellectum, nisi immortalis speciei suae consequatur perfectionem. Vellet igitur homo in sua humanitate, quam exire non vellet, consequi omnem perfectionem!’ *Sermo XLI*, n. 8, lines 1–6.

³³ ‘Omnis enim motus clauditur terminis speciei. Quiescit enim omnis res in natura sua specifica. Species enim est caelum quoddam ambiens omnem individualement motum suae naturae. Hinc extra suum caelum non movetur quidquam, sed motus cuiusque est attingere perfectionem speciei suae, extra quam non iudicat se posse perfici. Immo omnem perfectionem iudicat in suo caelo includi.’ *Sermo XLI*, n. 7, lines 5–13.

³⁴ Cf. *Sermo XLI*, n. 7, 27–29.

³⁵ ‘Sic nec homo potest appetere, quod est alterius speciei, etiam angelus.’ *Sermo XLI*, n. 7, lines 30–31.

³⁶ ‘Et quia perfectior est vita rationalis quam sensualis, quam habent et bruta, tunc in vita rationali vellet habere perfectionem. Potius enim vellet homo non esse quam non esse animal rationale, quia non est appetibile per hominem, quod est brutum alterius speciei. Appetit igitur omnis homo in sua humanitate habere perfectam, rationalem et indeficientem vitam.’ *Sermo XLI*, n. 8, lines 10–17.

³⁷ ‘Et cum una creatura non posset velle, quod foret alia, nisi desineret prius esse, ideo, cum non cadat desinere esse in conceptu, non potest una creatura consentire, ut sit alia. Contentatur igitur omnis creatura in esse suo tamquam tali, sine quo non esset, et non appetit aliud esse, licet in ea specie, in qua est suum esse, vellet meliori modo esse, quo hoc infra ambitum speciei possibile foret. Plato vult esse Plato, licet doctior aut sanior esse vellet; ita de reliquis.’ *Sermo CCIV*, n. 4, lines 10–21.

By taking his point of departure in the desire innate in human nature Cusanus has found an approach that embraces all religions. Now, let us see how he unfolds some fundamental Christian teachings out of this consensus.

Truth Determines What God Is

In this context Cusanus makes use of a correlative term: *quies*, and calls God *quies*,³⁸ that is, *rest*, or, as I would like to translate it, *fulfillment*. Happiness requires self-reflection, as the cardinal explains in *Sermo CCXI*, and this is not possible without knowing God the Father and the Son. 'For the intellectual nature does not live joyfully unless it is aware of living,' he explains, 'and it is unable to be aware of living unless it knows the cause of its life, namely God the Father, from Whom it has life, and the Son, the Mediator through Whom it has it.'³⁹ Thus, in correlation with the innate desire of human nature as such Cusanus determines what God is.⁴⁰ 'No creature is able to think in any other way but that his creator is better than what can be thought.'⁴¹ Seeing God as the fulfillment, i. e. the *quies*, of human striving is something Nicholas was able to learn from Meister Eckhart. It goes without saying that as Cusanus understands it 'rest' is not the opposite of movement, that is, it is not static. To the contrary, 'rest' is fulfilled movement. In a marginal note in his own manuscript of Eckhart's commentary on *Genesis*, Nicholas expressly remarks: 'God [is] rest and more movable than everything movable.'⁴²

³⁸ 'Quies enim Deus est.' *Sermo XLI*, n. 10, lines 4–5.

³⁹ 'Nam intellectualis natura non vivit delectabiliter, nisi se intelligat vivere, et non potest se intelligere vivere, nisi cognoscat causam vitae suae, scilicet Deum Patrem, a quo habet vitam, et Filium mediatorem, per quem habet.' *Sermo CCXI*, n. 8, lines 4–9.

⁴⁰ 'Sed cum nihil maius aut melius dici aut excogitari possit quam id, quod me quietare debet, scilicet vita sine corruptione, veritas sine fallacia, bonum sine omni malo, tunc dico hoc esse Deum. Deus enim est id maximum atque optimum [the critical edition has here erroneously *optimum*], quo maius et melius concipi nequit.' *Sermo XLI*, n. 9, lines 12–18.

⁴¹ 'Neque potest aliqua creatura aliter sentire quam quod suus creator sit melior quam cogitari possit.' *Sermo CCIV*, n. 4, lines 1–3.

⁴² *Cod.Cus.* 21, fol. 15^{ra}.

Truth Determines What Christ Is

Within the same human horizon Jesus Christ is to be found. Cusanus makes this assertion with the forcefulness of an *a priori*: 'If we do not find Jesus in ourselves, we shall not find him at all.'⁴³ This Cusan humanism is innovative, although strange to our way of thinking today as well as being foreign to Thomas Aquinas. The cardinal point in his analysis, here again, lies in the idea of Truth. 'Christ Himself is Truth, and we shall perceive the Truth in him, so that we are *in* Truth just as he *is* Truth.'⁴⁴ Therefore, so he continues, in this state of perceiving Truth happiness occurs.⁴⁵

All mankind is united, therefore, not in an explicit belief in Jesus Christ—obviously not—, but in a longing for him, regardless of one's particular religion. This is for Cusanus a universal presupposition. To summarize: 'Hence, the movement of my humanity has the purpose of my attaining God in the man of my humanity. I find, therefore, in myself the man of my humanity, who is man in such a way that he is also God. And this is the man in whom alone I am able to reach fulfillment [*quietem*] in my humanity. For *quies* is God. Consequently, that man who is also God is he to whom all humans are moved in accordance with their human nature. And this is Christ Jesus blessed.'⁴⁶

In this way Cusanus arrives at the conclusion that 'Jesus has been secretly longed for by all nations.'⁴⁷ He is presupposed by all humans.⁴⁸ One has a trusting relationship with Jesus as long as one continues to

⁴³ 'Nisi enim in nobis invenerimus Jesum, ipsum non reperiemus.' *Sermo XXI*, n. 7, lines 2–4.

⁴⁴ 'Veritas est ipse, et nos in ipso veritatem apprehendemus, ut simus in veritate, sicut ipse est veritas.' *Sermo XXI*, n. 12, lines 13–15. 'Quae quidem veritas intellectum pascens non est nisi Verbum ipsum, in quo complicantur omnia et per quod omnia explicantur.' *De pace fidei*, c. 2, n. 7, p. 9, lines 6–8.

⁴⁵ 'Sumus igitur [...] in aeterna quiete gloriam sanctorum cum inexpressibili laetitia apprehendentes.' *Sermo XXI*, n. 12, lines 17–19.

⁴⁶ 'Hinc motus humanitatis meae est, ut in homine meae humanitatis attingam Deum. Reperio igitur in me ipso hominem humanitatis meae, qui ita est homo, quod est et Deus. Et hic est homo, in quo solum ego in mea humanitate quietem attingere valeo. Quies enim Deus est. Homo igitur ille, qui est et Deus, est ille, ad quem omnes homines secundum naturam humanitatis moventur. Et hic est Christus Jesus benedictus.' *Sermo XXI*, n. 9, line 21–n. 10, line 9.

⁴⁷ 'Hic Jesus fuit occultus desideratus omnibus gentibus.' *Sermo XXI*, n. 10, lines 10–11.

⁴⁸ 'Hinc video hunc magistrum et mediatorem, naturae humanae supremitatem perfectionis et principatum tenentem, ab omnibus praesupponi.' *De pace fidei*, c. 13, n. 45, p. 42, lines 10–12.

seek Truth.⁴⁹ The relationship to Christ, in other words, arises from a need [*defectus*], *i. e.* from the failure to find what human nature is striving for.⁵⁰ Recapitulating, Nicholas writes in regard to ‘how we find Christ in ourselves’ ‘that he is our fulfillment, bringing everything that we desire to completion and bringing our motion to rest, when in our humanity we attain in him divine life and everything desirable.’⁵¹ Furthermore, let it be noted that in Nicholas’ eyes we are dealing here not just with an abstract idea of a savior, but with the concrete, historical Jesus.⁵²

With his approach Nicholas even goes so far as to claim—it may be added—that all mankind believes in the resurrection. ‘All humans share the single teaching that our soul is immortal and that even when a human being has died temporally, he will resurrect.’⁵³ According to Thomas Aquinas the resurrection is natural in regard to what it is, it is supernatural in regard to its actually taking place.⁵⁴

Truth Determines What Faith Is

Truth is even more fundamental than faith. I find it surprising that neither in *Sermo CCIV* on the feast of Michael the Archangel nor in the one following on the feast of All Saints is there mention of faith. However, in the earlier sermon already mentioned on St. Martin’s feast Nicholas does add prominently a rather extensive treatment of faith.

⁴⁹ ‘Id ipsum, quo vivimus, movemur et sumus, omnis rationalis humana creatura ingemiscens gemitibus inenarrabilibus desiderat, quamdiu absens est ab illa gloria fruitionis.’ *Sermo XLI*, n. 11, lines 15–18.

⁵⁰ ‘Defectus hominis salvarentur per Jesum, [...] verum Messiam, hoc est Christum omnem nostrum defectum adimplentem.’ *Sermo XLI*, n. 10, lines 27–28.

⁵¹ ‘Doceri possumus quo modo Christum in nobis reperimus, et quod ipse est perfectio nostra omnia adimplens, quae appetimus, et motum nostrum quietans, quando nos in ipsa nostra humanitate in ipso vitam divinam et omne desideratum attingemus.’ *Sermo XLI*, n. 12, lines 2–7.

⁵² ‘Reperimus igitur Jesum, qui filiam principis resuscitavit et mulierem a fluxu sanavit, Filium hominis, esse fratrem nostrum, primogenitum omnis creaturae, per quem nos in nostra humanitate finem pacis et quietis, terminum rationalis motus nostri spiritus attingimus.’ *Sermo XLI*, n. 11, lines 1–6.

⁵³ ‘Omnium hominum est una sententia animam nostram esse immortalem, atque hominem, etiamsi temporaliter moriatur, resurrecturum.’ *Sermo XXVIII*, n. 3, lines 6–8. In *De pace fidei*, c. XIII, n. 42, p. 40, lines 4–8 Cusanus only claims that ‘almost every religion’ believes in the resurrection.

⁵⁴ Cf. *Summa contra gentiles*, IV, cap. 81, n. 14.

Since this occurs within an exposition of the three theological virtues, it may be presumed that he has the full Christian meaning in mind, and not merely a general notion of faith. And yet he defines faith in this context in the most general sense. He associates faith with movement and declares that faith is that which sets something in motion; it is the dynamic source of movement. Everything that we attain, he says, is reached by faith. We perceive nothing at all if we are not moved by faith.⁵⁵ The same absolutely general meaning of the term is then applied to the salvific faith in Christ.

The teaching of Thomas Aquinas on faith and truth—it may be noted—complements the Cusan teaching. Aquinas defines the object of faith as Truth itself [*veritas prima*] *qua* unseen.⁵⁶ According to him everything in human life, all desires, all actions, have their goal in the knowledge of Truth.⁵⁷

On the basis of Truth the unity of all religions is thus established by Cusanus: 'Since Truth is one and cannot not be grasped by every free intellect, all diversity of religions will lead to one orthodox faith.'⁵⁸

Truth Unites Religions

The result of this procedure is the establishment of a kind of tolerance that is not especially common today, being quite far removed from timid or irenic indifferentism as well as from the exalted pinnacle of the uninvolved enlightened. Nicholas abides by his Christian convictions, but he interprets them in a way that embraces the convictions of all honest thinkers. He does this, one could say, by climbing to a high degree of abstraction, to a viewpoint, namely, where he can

⁵⁵ Cf. *Sermo XXI*, n. 13–14.

⁵⁶ 'Veritas prima est obiectum fidei secundum quod ipsa est non visa.' *Summa theologiae*, II–II, q. 4, a. 1. Cf. *ibid.*, q. 1, a. 6, ad 2: 'ut sit non visum'; q. 1, a. 1c; *De veritate*, q. 14, a. 8; *Summa contra gentiles*, III, c. 25, n. 10. 'Veritas prima, quae est fidei obiectum, est finis omnium desideriorum et actionum nostrarum.' *Ibid.*, q. 4, a. 2, ad 3.

⁵⁷ 'Ordinantur igitur artes practicae ad speculativas, et similiter omnis humana operatio ad speculationem intellectus, sicut ad finem.' *Summa contra gentiles*, III, c. 25, n. 9. 'Finis igitur intellectus est finis omnium actionum humanarum [...]. Est igitur ultimus finis totius hominis, et omnium operationum et desideriorum eius, cognoscere primum verum, quod est Deus.' *Ibid.*, n. 10.

⁵⁸ 'Quae cum sit una, et non possit non capi per omnem liberum intellectum, perducetur omnis religionum diversitas in unam fidem orthodoxam.' *De pace fidei*, c. 3, n. 8, p. 10, lines 4–6.

speak of Truth itself as distinct from truths, where truths are seen in the light of Truth. Truth—not truths—frees us from intolerance. By pushing the intellect to an extreme point, Nicholas of Cusa developed an intellectual Christology, but this is not to say, it may be remarked, that he turned theology into philosophy, as Kurt Flasch wants to have it. Cusanus himself considered his position to apply not just to religious believers, but also to philosophers.⁵⁹ ‘The Cusan transformation of ecclesiastical faith into intellectual faith, this “intellectualizing of faith,”⁶⁰ to quote Flasch, is not what Cusanus called philosophy. Be that as it may, by climbing to a high level of abstraction Nicholas of Cusa was in a position to perceive, with one and the same vision, the depth of Christianity and the unity of religions.

⁵⁹ Cf. *Sermo CCIV*, n. 5, lines 20–28.

⁶⁰ ‘Die cusanische Umwandlung des Kirchenglaubens in einen Vernunftglauben, diese “Intellektualisierung des Glaubens” [...]’ K. Flasch, *Nikolaus von Kues. Geschichte einer Entwicklung: Vorlesungen zur Einführung in seine Philosophie* (Frankfurt am Main: Klostermann, 1998), 373. Cusanus himself consistently denied that his thought was philosophy.

This page intentionally left blank

PART FOUR

THEOLOGY BETWEEN CONFLICT AND RECONCILIATION

This page intentionally left blank

DIVINE OMNIPOTENCE IN THE VIEW OF NICHOLAS OF CUSA

FRANS MAAS

In this chapter, I would like to establish the concept of divine omnipotence in the view of Nicholas of Cusa. To our cardinal the omnipotence of God is not opposed to the weakness of the whole creation. On the contrary He is, being the source of it, the very heart of the power and potency of all creation. The relation between God Almighty and creation is not an external one. Cusanus would not agree with the statement that God, in His Almighty arbitrariness, decides from outside whether to approach His creation in grace or disgrace, as the nominalistic position tends to assume. God Almighty doesn't disparage the power of man or world. In fact, Gods power is internal to the nature of all the creatures. God makes human and worldly power possible and elevates it to its highest possible degree. I will present this Cusanian view on the divine Omnipotence by analysing the Name of God *posse ipsum*, he elaborates on in his later essay *De apice theoriae*. It is useful to combine this name of God with other divine names, *non aliud* and *possesit* in particular.

First, let me remind you of an older study of the Flemish philosopher Louis Dupré, who used to teach in Yale. He considers Nicholas of Cusa to be the one, who might have been able to prevent what he calls: *The Dissolution of the Union of Nature and Grace at the Dawn of the Modern Age* – the title of his article.¹ In this study, Dupré establishes the way in which nature in Western thinking has been devaluated gradually. In the patristic platonic and neoplatonic traditions, as they were taken up particularly by mystic authors like Gregorius of Nyssa and their *imago dei*-theology, one can see an intrinsic relation between created nature and the Transcendent One. Problems arise, when the Aristotelian philosophy is introduced into medieval theology. According to Aristotle, nature has its own immanent or human aims: the life of virtue

¹ In: C.E.Braten, Ph.Clayton (ed), *The theology of Wolfhart Pannenberg*, Minneapolis 1988, 95–121, particularly 116f., see also: L.Dupré, *Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, Yale University Press, New Haven and London 1993, 188f.

and contemplation in a good city. To him there is no intrinsically religious teleology of nature, or an intrinsic bond between God and human nature. Aquinas immediately perceives the restrictions of this Aristotelian concept and he proposes a balanced compromise. Although nature finds its destiny in immanent purposes, he concedes, this fulfilment is only partial and subordinated to a transcendent Christian destination. Moreover, created nature does not have sufficient means to reach its destiny. In this sense it is limited. It needs the supernatural help of God. Although this grace comes from outside and is necessary in order to bring nature to its own transcendent destination, according to Aquinas there is no such thing as two distinct orders, the immanent or natural and the transcendent or supernatural order. However, this medicinal interpretation of God's supernatural grace brings the idea of a diseased nature closer. The next step would imply that a fallen nature would lose its intrinsic union with transcendence and grace. This step would be taken in the 16th century. This will see the introduction of the concept of *natura pura*, which in itself has nothing to do with the Transcendent. Only God's free redemption from outside can give fallen nature a perspective towards God. Transcendence is no longer an original and profoundly own dimension of nature. It is something like an added ultimate value. There is no longer a structural or more or less organic relationship between God and creation. If there is a relation at all, it is a result of a free choice of God and man. With that choice, the Modern Age and its emphasis on the free subject (God and man) is announced. Consequently, the absence of a structural relationship leads to the idea of a certain arbitrary Power of the Almighty. In that climate one can understand the anxious question of Martin Luther: Where do I find a graceful God? We cannot find Him by following the ways given by nature. The gap can only be bridged by Scripture, Faith and Grace: from outside.

In the nominalist tradition, this external relation between God and world is focussed on thinking about God Almighty. 'The nominalist theologies of God's omnipotence (...) destroyed the intelligible continuity between creator and creature. The idea of absolute divine power unrelated to any known laws or principles definitively separated the order of nature from that of grace. Such a nature created by an unpredictable God has lost its intrinsic intelligibility in favour of the mere observation of actual fact'.²

² L.Dupré, *The dissolution ...*, o.c., 102. Vgl. William J. Courtenay, *The Dialectic*

In the philosophy of Nicholas of Cusa however God's Omnipotence is seen as being not in opposition to, but in continuity with potency of creation, or rather: the potency of creation is regarded to be continuous with the one Source of that *posse*, i.e. God as the *posse ipsum*. Cusanus developed this divine name in his last work *De apice theoriae* and he is convinced that this word names 'that without which nothing can be, live or understand (i.e. God, f.m.) names much more adequately than *possess* or any other name. If it can be named at all, then *posse ipsum*, beyond which nothing can be more perfect, will name it better. And I believe that no other name is possible, which is clearer, truer or simpler.'³

In this divine name, *posse ipsum*, the literal meaning of omnipotence can be heard. For that reason, and because of Cusanus' enthusiasm for that name, we will focus on that name. To fully understand the continuity mentioned above we will situate that name in the context of two important other names of God, that Cusanus discovered in his Hunt for Wisdom (*De venatione sapientiae*), namely: *possess* and *non aliud*.⁴

All those names have to be understood in the neoplatonic philosophy, which, as you all know, is the natural environment of Cusanus' thought. In that philosophy unity is, so to speak, the nerve centre of all thinking. To Cusanus, unity in its proper metaphysical sense doesn't mean a numeral abstraction, uniformly repeated in individual things. Unity is a totality of being, a plenitude. On the other hand the individual things must be seen primarily as parts of that whole, rather than as entities on their own. Plurality is of a second order; it is disintegrated unity, a broken up and defective unity. The many things are not conceived as independent pieces of a same pattern (*abstractum universale*) or as different expressions of the same unique reality. Their variety means

of Omnipotence in the High and Late Middle Ages, in: Tamar Rudavsky (ed.), *Divine Omniscience and Omnipotence in Medieval Philosophy*, D.Reidel Publishing Company, Dordrecht, Boston, Lancaster 1985, 243–269.

³ '... illud sine quo nihil quicquam potest nec esse nec vivere nec intelligere quam possesit aut aliud quodquomque vocabulum; si enim nominari potest, utique posse ipsum quo nihil perfectius esse potest melius ipsum nominabit nec aliud clarius, verius aut facilius nomen dabile credo.' *De apice theoriae* h XII (5), 120.

⁴ L.Martínez Gómez considers the main difference between the names *possesit* and *non aliud* on the one hand and *posse ipsum* on the other to lie in naming 'the reality of God in terms of essence, or reality, statically as it were' and in describing 'a dynamic order; of which the principle is God and the created is His expansion', see: Luis Martínez Gómez, s.j., From the Names of God to the Name of God: nicholas of Cusa, in: *International Philosophical Quarterly*, Vol. V (1965), no 1, 80–102, 99.

opposition on the level of quantity, quality etc, but in their opposition they are partial aspects of the same reality. Within that unity there is a multitude of opposition: that is *coincidentia oppositorum*. Cusanus' most famous image of this coincidence of the opposed is that of the polygon within the circle. No matter how often the number of angles of the polygon will be increased (that is the work of human *ratio*), it will never coincide with the circle. The circle is not simply the polygon with the highest number of angles, it is the absolute limit of the polygon, the polygon out of the series, the polygon without any angles. Seen from the circle (the limit), the opposition between the diversity of polygons, with their different number of angles, is reconciled. The circle is the singular unity, in which plurality and diversity is one, not merely in their destiny but also in their origin. Therefore, God is seen as the coincidence of all mutually opposed creatures.

Non aliud

In the line of this unity of all reality Nicholas of Cusa can conceive God as *non aliud*, 'non-other(ness)'. All created things are an other thing in relation to each other, but God is the 'Non Other' in relation to His creation. God is the *non aliud* with respect to the being of everything created. Cusanus finds this name of God by speculating about the formal pattern of a definition, in his rather complicated work *Directio speculantis seu de Non Aliud*, which he summarises in *De venatione sapientiae*, chapter 14. A definition has to separate the defined thing from all that doesn't belong to that thing. So, a thing, for example the sky, is *non aliud quam* the sky. This is the formal assumption of every definition. On the level of material content all definitions are different, but it is always the same scheme underlying every definition. Then, Cusanus notices with surprise that in one case, a thing is defined by itself. Namely, in the case of the *non aliud* we'll have: *non alius est non aliud quam non aliud*. Not only does it define itself, it is also the frame of the definition of everything. Both characteristics, defining itself and being the possibility of limited reality of everything, make that word an accurate divine name. However, there is a difficulty, because the term *non aliud quam* implies a strict identity and if the non-otherness is applied to God in that sense, God is put on the same finite level as every creature. That is why Cusanus changes the formula in *De venatione sapientiae*: not *non aliud quam*, but *non aliud a*.

Note as well that the Not-other does not simply mean “the same”. [...] When God is called the not-other, because he is not-other to everything and everyone, this does not, however, make Him identical to that other. Being not-other to heaven for example does not make Him identical to heaven.⁵

As the defining term the *non aliud* anticipates every thing and is prior to it. In *De docta ignorantia* Cusanus expresses this priority of God’s non-otherness in terms of origin and image. God is the complication of all there is, and created reality is the explication of God. ‘You know God is the complication and the explication of all things and, because of this complication, God is in himself all things, and because of this explication He is in everything that what it is, just like the truth is in the image’ (I, 336). God is in the created things in as far as they are not opposed (*non aliud*) on the most profound level. But, when they are considered in a more limited and superficial way, they are opposed (*aliud*) quite definitely. On the most profound level, things are participating in and unified in the one being, which in its plenitude is God. Cusanus gives the example of the sun and the moon in relation to the universe.

God as the immeasurable is not in the sun nor in the moon. Yet, in an absolute way He is in them precisely that what they are. Likewise, in a limited way, the universe is, although not in the sun nor in the moon, in them precisely that what they are. What the sun on its most profound level⁶ really is, is no other thing than what the moon is on its most profound level, namely God self, who is the being and the most profound reality of all things. But the reality of the sun, as far as it is limited, is quite different from the reality of the moon in its limited being.⁷

Therefore, Nicholas of Cusa cannot be accused of pantheism: the most profound being of all things cannot be identified with the thing itself.

⁵ ‘Advertas autem quomodo li non aliud non significat tantum sicut li idem. (...) Ideo et si deus nominetur non aliud, quia ipse est non aliud ab alio quocumque. Sed propterea non est idem cum aliquo. Sicut enim non est aliud a coelo, ita non est idem cum coelo.’ *De venatione sapientiae* XIV, hXII (41), 40.

⁶ ‘On its most profound level’: that is my translation of ‘quidditas absoluta’.

⁷ ‘Nam sicut Deus, cum sit immensus, non est nec in sole nec in luna, licet in illis sit id quod sunt, contracte. Et quia quidditas solis absoluta non est aliud a quidditate absoluta lunae, quoniam est ipse Deus, qui est entitas et quidditas absoluta omnium et quidditas contracta solis est alia a quidditate contracta lunae ...’ *De docta ignorantia* II, IV, hI (74), 9–15.

Possest

Possest is a contraction of *posse est*, which means: possibility, potency or ability is real. In traditional Aristotelian Thomism God is conceived as *actus purus*. In that theory act has priority over potency. When Cusanus develops the divine name *possest*, he abandons this priority. In God, actuality and potency are equally real. And in the created things, the most real is not their actual factual being but what they can be. What they are in God, is the most real. God is what all things can be and indeed are on their most profound level. God is the plenitude of what creation is in a particular, factual and limited way. The sun is not what it can be. God is in a more actual sense what the sun can be, than the sun itself is.

When one says: God is the sun –speaking of the sun that truly is all that it can be-, then it is obvious that our sun does not resemble this sun at all. Because this perceptible sun is, when it's in the east, not simultaneously present at any other possible place in the sky. (...) It is true that I've said that God is the sun, but not in the sense of this perceptible sun, which is not what it could be. But He, who is all that could be, does certainly not lack being-sun. He possesses it in a better way of being, namely in the most perfect and divine way.⁸

The name *actus purus* emphasises on the opposition between God and creation, which is not purely actual. The Cusanian name *possest* implies continuity between them, just because God is of another level. In *De venatione sapientiae*, Cusanus states that many people don't dare to think God as *possest*, in Whom potency is real. They conceive God just as they conceive all things, that is to say: on the level of opposition. The difficulty was 'the assumption that God as well, just like everything else that is-able-to-become, should be looked for on this side of the distinction between opposites. They did not believe, you see, that God is found prior to the distinction between opposites. Thus they wanted to restrict the hunt for Him to the level where something is or is not.

⁸ 'Nam si dicitur Deum esse solem, utique si intelligitur hoc sane de sole, qui est omne id actu, quod esse potest, tunc clare videtur istum solem non esse aliquid simile ad illum. Hic enim sol sensibilis dum est in oriente non est in qualibet parte caeli ubi esse possit (...). Immo dicebam ipsum solem, sed non modo essendi quo hic sol est, qui non est quod esse potest. Qui enim est id, quod esse potest, utique solare esse sibi non deficit, sed habet ipsum meliori essendi modo, quia perfectissimo et divino.' *Trialogus de possest* h XI2 (11–12), 13–14.

That's why they looked for Him, who is older than this principle and who goes beyond it, not in the field of *possest*, where being-potential and reality can not be distinguished.⁹

Possest as a divine name can be understood in the same way as the *non aliud*. It points to a level of being, underlying all oppositions within the created world.

Posse ipsum

Behind Cusanus' divine name *Posse ipsum*, there is a concept of God's omnipotence, in which God Almighty is not put in opposition to the potency of the creature, man and world. This non-opposition is already prepared in the theological concepts *non aliud* and *possest*. In both of them, God's reality is thought in continuity with creation. God is the ultimate unity, to which all reality is longing and to which it belongs as broken unity. *De apice theoriae* starts by saying that in every question what (*quid*) something is, there is—though the answers are diverse—one and the same formal presumption at work (*quidditas in se subsistens, hypostasis*), namely the very ability to question and to be questioned, and the meaningfulness of this interrogation. This ability, possibility or *posse* cannot be denied. Therefore, we have to affirm a most profound level of being, which is the capacity for the diversity of *quid*-questions. A bit further in his dialogue, Cusanus mentions other abilities as well, such as eating, running and speaking. Nobody, not even a child, can be ignorant of these elementary possibilities. Cusanus then presupposes an infinite dynamic order in which all man's abilities have a place. He calls it *posse ipsum* and considers this concept as the ultimate divine name.

Therefore, *posse ipsum*, without which nothing can be, is that without which nothing can fundamentally be in any way. That's why it is the looked for "That" or quiddity-itself, without which nothing can be. And with this insight I have occupied myself in abundant joy during these holidays.¹⁰

⁹ 'Id autem quod eos terruit ne hunc campum intrarent, fuit, quia praesupponerunt, etiam Deum sicut alia quae posse fieri sequuntur, citra differentiam oppositorum quaerendum. Nam ante differentiam contradictorie oppositorum non putabant Deum reperiri. Volentes igitur venationem eius includi infra ambitum principii illius "quodlibet est vel non est" ipsum, qui etiam illo principio antiquior et qui ambitum illius principii excellit, non quaesiverunt in campo possest, ubi posse esse et actu esse non differunt.' *De venatione sapientiae* XIII, hXII (38), 37

¹⁰ 'Ideo posse ipsum sine quo nihil quicquam potest, est quo nihil subsistentius

There is a transition of the term *posse* from a grammatical to a metaphysical level. First it was a grammatical presupposition: every reality, done or questioned, presupposes a possibility. This *posse* is a formal, logical and grammatical presupposition. The discovery of this *posse* is similar to that of *non aliud*, which started as a general frame of definition-making. Then a shift to the metaphysical order takes place. All kind of qualifications applying to real things or actions concern this presumed ability of these things or actions even more.

‘If anything at all can be known, still nothing is better known than *posse ipsum*. If anything can be light, still nothing is lighter than *posse ipsum*. If anything can be certain, still nothing is more certain than *posse ipsum*. Likewise nothing is earlier or stronger or firmer or more durable or more glorious, or whatever else. When *posse ipsum* is lacking, neither being, nor goodness nor anything else can be.’¹¹

Here, *Posse ipsum* stands for the active potency, the Source from which everything comes forth.

In chapter 39 of *De venatione sapientiae* the priority of *posse facere* over *posse fieri* in *De venatione sapientiae*.¹² This order of priority is important to the understanding of *posse ipsum*. There is nothing which anticipates Gods *posse facere*, there is no type of prior *materia prima* or pure possibility. This *posse fieri* is created by God as He is *posse ipsum*. God is the one active potency or the omnipotent source of everything. However, the *posse ipsum* is directly connected with the *posse fieri* of everything. There is no almighty God in the first place, Who subsequently originates other beings of a lower degree. God is origination himself, an active and universal potency, ‘a subsisting totality which realises in itself all its possibility, and then manifests itself in a derivative and limited manner, in this or that particular field. *Posse ipsum*, which is God, and *posse* which supports the possibility and actuality of all inferior beings, would not be two *posses*’s of independent orders, but linked together as *Posse*

esse potest. Quare est ipsum quid quaesitum seu quidditas ipsa, sine qua non potest esse quicquam. Et circa haec theoriam in his festivitibus versatus sum cum ingenti delectatione.’, *De apice theoriae* hXII (4), 119.

¹¹ ‘Si enim aliquid potest esse notum, utique ipso posse nihil notius, si aliquid certum esse potest, utique ipso posse nihil facilius, si aliquid certum esse potest, posse ipso nihil certius; sic nec prius nec fortius nec solidius nec substantialibus nec gloriosus et ita de cunctis. Carens autem ipso posse nec potest esse nec bonum nec aliud quodcumque esse potest.’, *De apice theoriae*, hXII (6), 121.

¹² L.Martínez Gómez, o.c. 98—The quoted text is erroneously located in chapter 29.

which is plenitude and a *posse* which is the reflection and manifestation thereof'.¹³ The potency or ability of every creature is, so to say, at home in God as *posse ipsum*. Instead of an opposition or competition between divine and human power, Cusanus holds a mutual strengthening.

Thus in what is, lives and knows nothing other than *posse ipsum* can be seen. The ability to be, to live and to know are manifestations of *posse ipsum*. What else can be seen in any other ability than the ability of the Omnipotence?¹⁴

Cusanus illustrates this relationship with his frequently used example of Light and colour. The Light as such is invisible, but as it breaks up in colours, it reveals itself in the many colours. In its own clarity however, the Light transcends every colour. The colour can be considered as unveiling and as a veil of the Light.

It (the Light) does not reveal itself in what is visible, in order to manifest itself as something visible, but to reveal itself as the invisible. Its clarity after all cannot be grasped in the visible. One who recognises the clarity of the Light in the visible as the invisible, he sees it truly.¹⁵

What is said about the colour, is true for every created reality: it veils and unveils God as well. We have to understand created reality as revelation (*manifestatio*, *Offenbarung*), not as a visualisation of God. We understand God as the Almighty One, within our created power and at the same time behind the limits thereof. That is what Cusanus called in *De docta ignorantia*: understanding the Unintelligible in a unintelligible way. It is the understanding of contemplation. 'If the mind thus sees in its own ability, that *posse ipsum* because of its vast exaltedness cannot be grasped, then this mind knows with an insight that transcends its own comprehension, comparable to a boy who sees that the mass of a rock is larger than his own strength could carry.'¹⁶

¹³ *ibidem* 99

¹⁴ 'nec in his quae aut sunt aut vivunt aut intelligunt quicquam aliud videri potest quam posse ipsum, cuius posse esse, posse vivere et posse intelligere sunt manifestationes. Quid enim aliud in omni potentiae videri potest quam posse omnis potentiae?' *De apice theoriae* hXII (9), 123.

¹⁵ 'nec lux se in visibilibus manifestat ut se visibilem ostendat, immo ut potius se invisibilem manifestat quando in visibilibus eius claritas capi nequit. Qui enim claritatem lucis in visibilibus invisibilem videt, verius ipsam videt.' *De apice theoriae* hXII (8), 123.

¹⁶ 'Quanod igitur mens in posse suo videt posse ipsum ob suam excellentiam capi non posse, tunc visu supra suam capacitatem videt, sicut puer videt quantitatem lapidis maiorem quam fortitudo suae potentiae portare posset.' *De apice theoriae* hXII (10), 124.

In conclusion

I return to my main point about divine Omnipotence. If the *posse ipsum*, which is God, and the *posse* of every creature are not to be considered as two different orders, how are they intrinsically connected? We have to distinguish between a particular ability of the human mind (*posse videre*) and all the other forms of potency of the creatures.¹⁷ For the latter we can look at one of the last sentences of the dialog *De apice theoriae*:

The triune and one God whose name is “the omnipotent one” or “the power of all powers” is signified by *posse* itself.¹⁸

Omnipotence is defined here as the *posse* of every potency in the created world. Omnipotence is obviously not Gods super-power in opposition to the power and potency of the creatures. On the contrary, the plurality of powers in the world is the disintegrated, but nevertheless reflecting unity of the *posse ipsum*. Concerning the bad powers in the world Cusanus takes recourse to a form of the *privatio boni*-theory. He just makes a short remark on that theme, saying that the bad things and vicious works don't reflect the *posse ipsum* and therefore are empty and dead. However, besides the bad possibilities, the created potency is a derived form of Gods Omnipotence, just as the colour is derived of the one Light. Because of this intrinsic relation, human mind can transcend from the creational potency towards God Almighty.

A particular case of intrinsic relation is the *posse videre* of the human mind itself. It is its highest potency, higher than the capacity to understand, which is rational.

In the capability of the mind to see beyond all comprehensible power is the supreme capability of the mind, wherein possibility itself manifests itself.¹⁹

The human mind is oriented towards the *posse ipsum* of God, in such a way, that the mind can see how to transcend towards the *posse ipsum*, just as a traveller on his journey sees the destiny of his journey. The

¹⁷ Cfr. Karl Jaspers, *Nicolaus Cusanus*, München 1964: ‘Alle Dinge sind nichts anderes als Sichtbarwerden des Können-selbst. Eines aber is ausgezeichnet: (...) das Sehen-Können des Geistes ...’ (98).

¹⁸ ‘Per posse ipsum Deus trinus et unus, cuius nomen omnipotens seu posse omnis potentiae, apud quem omnia possibilis et nihil impossibile.’ *De apice theoriae* h XII (28), 136.

¹⁹ ‘... in quo posse ipsum maxime se manifestat et est interminatum citra posse ipsum ...’ *De apice theoriae* h XII (11), 125.

mind sees the *posse ipsum* as from far away (*a remotis*). There is something in the mind, namely its desire (*desiderium mentis*), which can only be satisfied by the *posse ipsum*. The desire is a particular dynamic form of being-image of the *posse ipsum*. Whereas all creatures, which are images as well, have an intrinsic connection with the *posse ipsum* in a passive and derivative way, the human mind has an active intrinsic relation with God Almighty. In itself—although given by God—it finds an active orientation towards God Almighty. The *posse videre* of the human mind is connected with the *posse ipsum*, in such a supreme way that it is without end (*indeterminatum*). In that action of *posse videre*, the human mind is able to understand the Unintelligible. In this seeing the mind itself exists in its best possible way (*meliori quo*) and is able to see all created things oriented towards God (*omnia ad hoc [sc. Posse ipsum] ordinata*).

To Cusanus, understanding God Almighty is related to seeing that all the power and potency of the created world is oriented towards God, as a derivation of His Omnipotence. All created power is understood as being at home in God, and vice versa: God Almighty is revealed in all created power that operates towards the best possible world.

This page intentionally left blank

THE POSSIBILITIES OF GOD.
A THEOLOGICAL RESPONSE TO FRANS MAAS'
THESIS ON DIVINE OMNIPOTENCE IN THE
THOUGHT OF NICHOLAS OF CUSA

STEPHAN VAN ERP

The Nominalist concept of a transcendent God, characterised by omnipotent will and hence by efficient thus not formal causality, meant a serious crisis for the onto-theological synthesis of God, nature and man. Since then, we have been left with theological questions concerning the intellectual continuity between the Creator and creatures, and nature and grace.¹ As professor Frans Maas suggests in his article on Cusa's idea of divine omnipotence, the thought of Nicholas of Cusa, especially his divine names *Possesit*, *Non-Aliud* and *Posse Ipsum*, constitute a starting place from which to rethink the ancient and mediaeval synthesis of God, nature and man.

Contrary to what Maas suggests, there are some good reasons to maintain the radical human-divine separation made by Nominalism. For example, the Nominalist reflection on words and referents and the use of words and forms as independent symbols of expression prepared the way for modern science to use concepts more freely and flexibly than had been the case until then. As a result, it gave modernity its most sophisticated instrument: a clear and distinct scientific method. Another strong case for a radical distinction between the human and the divine is currently made by postmodern and neo-orthodox theologies, like George Lindbeck's Postliberalism,² John Milbank's Radical Orthodoxy³ and Hans Frei's Narrative Theology.⁴ In faith and theology, the idea of absolute difference has always safeguarded the sovereignty of the divine and protected man against the risk of idolatry. Furthermore, 'otherness', like 'diversity', 'divisibility' and 'transitoriness', apart

¹ L. Dupré, *A Passage to Modernity. An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven 1993, 3.

² G. Lindbeck, *The Nature of Doctrine. Religion and Theology in a Postliberal Age*, Philadelphia 1984.

³ J. Milbank, *The Word made strange. Theology, Language, Culture*, Oxford 1997.

⁴ H. Frei, *Types of Christian Theology*, New Haven 1992.

from being an epistemological and phenomenological concept, became the most important precondition of highly esteemed values in Western contemporary culture, such as tolerance and respect.

However, though we may not want to accept radical human-divine otherness, we require a comprehensive principle that transcends the subject acknowledging its central meaning-giving role, without it becoming the ultimate self-justifying and unifying principle. For example, the concept of omnipotence became a stumbling block of impossibilities in modern theistic theology, emphasising the freedom and will of the divine alone, rather than expressing the relationship between human and divine freedom. Still, how can we talk about a divine reality that is in some essential sense transcendent and wholly other, and thus not fully locatable in human experiences and acts, without disregarding the attainments of negative theology?

Theologians have been quite aware of this problem in the last few decades. As an unfortunate consequence, most of them have been concentrating on anything but God. Theological speaking of God fell silent after Paul Ricoeur's conclusion that language about God is a particularly effective way of expressing aspects of human life and experiences of the world. David Tracy's assessment pushed God even further into the background, arguing that whatever transcendent intentionality the term God has, in the end it expresses a disposition of the human subject rather than of an active, let alone omnipotent divine agent.⁵ From then on, a specific brand of liberal Catholic theology focused on the use of theological hermeneutics in contexts of human suffering and political liberation. This made for a God whose power consists of solidarity with humanity, a God becoming the most eminent and most immanent sufferer of all. Although these theologies give meaning to theistic language within the context of the human sphere without having to claim that such language is fully literal or constitutive or even realistic, they do not leave room for a critical discourse about such language; let alone for a divine voice that as Opposite is part of that discourse. God threatens to disappear from theology as the true victim of the linguistic turn and only seems to survive as the Empty Space in a quasi-postmodern yet deeply modern theology, or in a misunderstood negative theology as the Eternal Silence.⁶

⁵ Ph. Clayton, *The problem of God in modern thought*, Grand Rapids 2000, 14.

⁶ Cf. C. Cunningham, *Genealogy of nihilism. Philosophies of nothing and the difference of theology*, London 2002.

This might well be the case within a certain type of philosophical and liberal theology, but the advocates of post-liberal or increasingly dominant neo-orthodox theologies are not troubled by these hermeneutical considerations. Yet, both the establishment of a Christian humanism and the eschatology of divine participation motivate, for example, John Milbank's philosophical Christology. According to Milbank, we correspond to other human beings only in as far as our expressions approximate, in a participatory sense, to the entire expression of the person by the mind of God. That kind of participation is the person's actual existence standing against nothing.⁷ Paradoxically enough, it seems that Milbank's radical-dialectic, esoteric and elitist style gives voice to the simple faith of Europe's lost believers and non-believers alike. For them, the presumed god, albeit a personal being or the force or energy that is being itself or brought being into existence, must still be a god that is either an emanated Good, or the One in which we naturally participate, in other words: a relational One.

Another option, mainly presented by Derridean philosophers, is a contemporary rereading of Exodus and Pseudo-Dionysus' Divine Names, currently leading to an anti-Aristotelic-Thomistic, Augustinian revival in postmodern thought. John Caputo and Richard Kearney lead this movement, partly motivated by a criticism of Milbank's fideism and partly by a criticism of Jean Luc Marion's God without Being.⁸ Kearney criticises Marion for developing a theology that excludes non-communicant non-Catholics from participating in the conversation about God. Apart from this exclusion, the danger of a God without being is that of an alterity so 'other' that it becomes impossible to distinguish it from monstrosity, albeit mystical or sublime. Kearney's alternative is a new interpretation of the Exodic Name 'I-am-Who-is', choosing the mystic philosopher Meister Eckhart as a first guide. Kearney calls for an onto-eschatological hermeneutics, or a 'poetics of the possible'. God here, becomes the One Who may be.⁹ So, charting a course between the Scylla of a Cartesian metaphysics of divine substance and the Charybdis of Marion's negative theology of pure gift, Kearney offers the idea of a divine being both there and not yet there, in the wake of Derrida's philosophy of a messianic 'perhaps'.

⁷ J. Milbank, *Theology and social theory. Beyond secular reason*, Oxford 1990, 1–9.

⁸ J. Caputo, M. Dooley, M. Scanlon (eds), *Questioning God*, Bloomington 2001.

⁹ R. Kearney, *The God who may be. A hermeneutics of religion*, Bloomington 2001.

The thought of Nicholas of Cusa is often referred to in this post-modern context, especially his original philosophy of the divine names *Non-Aliud* and *Possessit*. According to Kearney, the latter is the best interpretation of the Exodic name ‘I-Am-Who-May-Be’.¹⁰ Thus, he offers an alternative to the onto-theology of essence or the ‘voluntarist impatience to appropriate holy lands’. He also argues against a modern understanding of an omnipotent being, as the One Who can do anything that falls within the realm of the undetermined or non-necessitated actions of that being which is the source of all actual and possible powers.¹¹ Such a modern interpretation would not do justice to the idea either of otherness or of non-otherness. It only accounts for a gradual difference between God and man, as it proves nothing but that no being could possibly be more powerful than God is.

It remains to be seen though, whether Cusa’s ideas of the *Non-Aliud*, as the basic concept of a philosophy of human-divine unification, and of *posse ipsum* as a formal causality, which entails a shift from a grammatical structure to a metaphysical principle, can be applied easily to either biblical-poetic, modern scientific or postmodern discourse. Therefore, I would like to add two questions to Frans Maas’ article on the presence of divine omnipotence in the creaturely realm.

First, is it possible to reassess Nicholas’ divine name *Non-Aliud*, without opposing it to the abovementioned cultural values of tolerance and respect? How can it be explained in our present context, that the difference between the divine Non-Other and the created other is marked by the separation of infinity and finitude, and that only the divine Non-Other is able to bridge this gap? In other words: Could Cusanus’ concept of ‘unity in diversity’ do justice to a postmodern philosophy of fragments and forms, in which the differences *in* creation are the main concern, precisely because of an experienced lack of transcendence or divine presence?

Second, how does the concept of the *posse ipsum*, as interpreted by Frans Maas, relate to biblical, especially Old Testament concepts of God? For example, is the proposed continuity of possibility and possibility-itself not contradicted by biblical metaphors for God, such as King or Judge? These metaphors express authority and emphasise divine sovereignty as an opposite, and thus in a sense wholly other. The scriptural presence of transcendence in immanence—for example in

¹⁰ R. Kearney, *The God Who May Be*, in: J.D. Caputo et. al., *Questioning God*, 170.

¹¹ K. Ward, *God. A Guide for the Perplexed*, Oxford 2002, 221.

the burning bush—seems to be an event in history, an efficient causality, rather than expressing a structural relationship between God and man or God and the world. Therefore, despite the multitude of divine names and the possibility of an infinite number of perspectives on the divine, would it not be impossible to relate Cusa's metaphysical language to biblical-poetic language? If that were not the case then theological research is needed on how to apply the divine name *posse ipsum* to (specific) biblical narratives. Its first task is to answer the question whether the formal causality of *posse* and *posse ipsum* contradicts or supports certain biblical metaphors, like 'grace' and 'promise'.

This page intentionally left blank

THE MEANING OF
APOLOGY AND RECONCILIATION FOR
AN APOPHATIC THEOLOGY

JEAN-MICHEL COUNET

In the work of Niccolò of Cusa entitled *Apologia Doctae Ignorantiae*, the conflicting character of the relationship between Nicholas of Cusa and John Wenck could not be more obvious. In his *De Ignota Litteratura*, John Wenck accuses Nicholas of being a heretic because his teaching in the *Learned Ignorance* leads to undermining the basis of theology, turning it away from its point of departure in the sensible world and for not sufficiently emphasizing the difference between God and creatures. According to Wenck, Nicholas' mistake is closely related to that of Meister Eckhart and his disciples, the Beghards and the Lollards. Nicholas is alleged to be a false apostle, with artful and perverse goals because his works, supposedly aiming at traditional mystical piety, in fact upset the whole tradition and only lead his followers to folly and incredulity.

1. *The Quarrel of De Ignota Litteratura*

Nicholas of Cusa's answers are not lacking in vigour either: John Wenck has understood absolutely nothing of the doctrinal value of the Learned Ignorance, because, mired in the habits of Aristotelian philosophy, like so many of his contemporaries, he has ceased to think. He is representative of a present-day positive theology which believes it approaches God by way of reason and its laws, but which in reality fails to know its object adequately and, what is worse yet, is quite blind to it.

As well as remaining bound to an inadequate tradition by simple mental habit, John Wenck is also a liar and manipulator of texts. His would-be refutation of the *Learned Ignorance* in his *De Ignota Litteratura* only shows his stupidity and rancour against Nicholas, a rancour arising from the opposed positions they adopted on the Council of Basel.

In short, the conflict is quite visible ... the reconciliation much less so. It even seems non-existent. Yet what we intend to show here is that Nicholas, in his *Apologia Doctae Ignorantiae*, rather than proffering

a simple defense or a simple answer, intends to adopt an attitude detached from this quarrel, analysing it in its profound significance and thereby providing the possibility of overcoming the conflict and attaining reconciliation.

Let us try and see how Nicholas defends himself against the accusations of Wenck's *De Ignota Litteratura*.

1. The first thing one should note is that Nicholas is not speaking in his own name here. One of his disciples is the main protagonist and takes the initiative in this apology, Nicholas himself having shown no interest at first. This disciple relates the Master's reactions and answers to John Wenck's charges, reporting them for the benefit of another disciple, an enthusiastic proponent of the theses of the *Learned Ignorance* ... and for the reader! We shall see how important it is that Nicholas does not take charge of his own defence.

2. The second characteristic is the irenic atmosphere Nicholas wants to maintain during the discussion. At the beginning of the book, he stills the rage of his disciple, urging him not to trouble himself in the face of these attacks, instead to render thanks to the Creator for his spiritual gift of understanding. At the end of the work, the accent is again placed on peace and the fact that nothing, no matter how unjustified the attacks, should or can separate the true disciple from this truth ... truth itself. Wenck's attacks are put into perspective, faced with the nearness of God the *Learned Ignorance* procures for those who truly know it.

3. Nicholas clearly establishes an historical relation between his contentions with Wenck and the tradition of Socrates on trial, as well as Meister Eckhart's condemnation. The link with Socrates is based on the very notion of the *Learned Ignorance*, which Socrates knew and practiced and which made him freer and wiser than all his contemporaries. The same causes producing the same effects, it is not surprising that Nicholas should in turn run into difficulties on this point. As regards Meister Eckhart: he was condemned because the judges failed to understand the greatness of his views. They grasped them only through their limited understanding that is partially and erroneously. Exactly the same thing is happening in turn to Wenck with the doctrine of Nicholas of Cusa. (Rather astonishing is the fact that our future Cardinal so warmly defends someone who has been condemned by a pontifical court.)

4. The concrete historical circumstances leading Nicholas and John Wenck to become opponents are recalled without their being made the principal cause of their disagreement. That was not based on an animosity between individuals who had chosen to support different groups, opposed to one another here. On the contrary, the disagreement's theological fundamentals are complaisantly described by Nicholas of Cusa. The conflict is emblematic of the gap between two kinds of theology: a theology based on Aristotle's logic, on creation, on a repetitive tradition, transmitted, deepened through polemical discourse and texts, on the ontic notion of singularity opposed to a theology based on direct experience, on the uncreated, on the coincidence of opposites, on an incomprehensible grasp of the One as incomprehensible, etc. This cleavage was not born with Nicholas, who was not the innovator John Wenck saw in him. This cleavage has always existed, between scholastic dialectical theology and the mystical tendency theology one finds in Dionysius the Areopagite, John Scotus Erigena, Marius Victorinus, David of Dinant, Berthold of Moogsburg, etc. This cleavage even precedes Christianity, for Socrates and Plato already clearly incarnated this experimental, paradoxical way of doing philosophy.

5. Finally, there is a discussion of some key passages of John Wenck's criticism aimed at showing its tendentious, inexact and unintelligent character. Yet these 'refutations' of Wenck are incontestably for Nicholas the occasion to make a few points.

2. *Negative and apophatic theology*

Let us now elucidate the first point. Why did Nicholas not defend himself in the first person against Wenck's assaults? It seems to me that we touch here on the specific character of apophatic theology, which is not simply one negative theology among others.¹ In most cases, the speech of negative theology is just a detour with a view to a stronger affirmation, a supereminent affirmation. The passage through negation has no essential and decisive value; it is only a ruse of reason ensuring the triumph of affirmation beyond all measure. It prevents our taking

¹ I am greatly indebted to R. Quoidbach's thesis: *Qu'est-ce qu'une théologie négative? Essai sur la singularité du discours apophatique*, unpublished, Louvain-la-Neuve, 1999 for his stimulating insights into this topic.

the divine names naively, as expressing perfections of the finite and divine attributes. By denying God the perfections of the finite, scholars intend to profess the supereminent character of divine attributes, and consequently are effectively doing affirmative theology.² Anyone stating these negations remains master of what he says because, while speaking, he is clearly conscious of the meaning of his words. Moreover, this kind of theological speech can be stated from a purely intellectual viewpoint, without any mystical experience.

Apophatic speech is quite another thing; it is an experiential speech. The speaker has the awful perception of God's going beyond himself, invading him, without his having merited it, without his being able to find anything in his past resembling it. God goes beyond himself in an ecstatic process founded in eros; and God's going beyond himself results in man's going beyond himself: in fact, invaded by God's ecstatic supervention, man is exalted above himself, beyond the common limits of his nature.

... the very cause of the universe in the beautiful, good superabundance of his benign yearning for all is also carried outside of himself in the loving care he has for everything. He is, as it were, beguiled by goodness, by love and by yearning and is enticed away from his transcendent dwelling place and comes to abide within all things and he does so by virtue of his supernatural and ecstatic capacity to remain, nevertheless, within himself. That is why those possessed of spiritual insight describe him as zealous because his good yearning for all things is so great, because he stirs in men a deep yearning desire for zeal.³

Compelled to witness if he wants to respond to the gifts he has received, man fallen prey to this experience risks a word that tries to state the total strangeness of the experience he's had and the God who's manifested himself therein. This word will deny everything arising in common experience, in daily life, but in using terms and expressions very near negative theology, the significance is altogether different. For this word of testimony is a word confided to others in order to make its true meaning known. The witness literally does not know what he says. A good other, a competent other, another who has in his own way had an experience of God, who is capable of understanding the meaning of the word of testimony, does his best to bring it to light.

² For these reasons, E. Levinas denied the possibility of a purely negative theology. Cf. E. Levinas, *Dieu, la mort, le Temps*, Paris, Grasset, 1993, p. 146; pp. 151–152.

³ *The Divine Names*, 712B, in Pseudo-Dionysius. *The Complete Works*, transl. C. Luibheid, New York, Paulist Press, 1987, p. 82.

One might compare this situation to what Freud relates in one of his articles on denegation (*Verneinung* in German). During his clinical practice, Freud often noticed that his patients put him on the right track by their very reluctance to see their analysis take such and such a direction.

The way our patients reveal their incidental ideas during psychoanalysis is the occasion for our make some interesting observations. "Now you're going to think I'm going to say something insulting, but I don't have that in mind at all." We understand that it is the transfer, by projection, of an incidental idea that has just emerged. Or else "Maybe you ask who this person in my dream could be. My mother, it's not her". We correct this: so it's his mother. During interpretation, we grant ourselves the freedom to abstract from the negation and abstract the pure content of the incidental idea. It's as if the patient had said "Certainly, it is indeed my mother who inspired my idea about this person, but I take no pleasure in accrediting that idea."⁴

Here we see how the psychoanalyst proposes an interpretation of his patient's words in claiming to grasp the true meaning of what has been said, that is by transforming the negation uttered by the patient into an affirmation. When the patient says: 'I don't know who it is, but it's not my mother', the analyst interprets it as: 'therefore it's his mother'. He is the good other, capable of deciphering the true meaning of what the patient tells him.

In a similar way, mystical, apophatic speech is turned over to the good other's discretion, to the disciple who will unveil the true content of the mystic testimony. More precisely, the mystic's speech is addressed first to God, for the gift of experience God initiates should be testified to and then to a good human other who can find the key. Let us recall what Dionysius wrote at the beginning of his *Mystical Theology*:

Trinity! Higher than any being, any divinity, any goodness. Guide of Christians in the wisdom of heaven! Lead us beyond unknowing and light, up to the farthest, highest peak of mystic scripture, where the mysteries of God's Word lie simple, absolute and unchangeable in the brilliant darkness of a hidden silence. Amid the deepest shadow they pour overwhelming light on what is the most manifest. Amid the wholly unsensed and unseen they completely fill our sightless minds with treasures beyond all beauty.

⁴ S. Freud, '*Die Verneinung*' in *Imago* 11(3), 1925, pp. 217–221.

For this I pray; and, Timothy, my friend, my advice to you as you look for a sight of the mysterious things is to leave behind you everything perceived and understood, everything perceptible and understandable, all that is not and that is, and, with your understanding laid aside, to strive upward as much as you can toward union with him who is beyond all being and knowledge ...⁵

We see clearly here that this speech has two addressees: God, object of the mystical experience, origin and end of it, and the good other, the disciple who will be able to recognize the overwhelming value of what is said. But the possibility of a good other of course implies the possibility of a wrong one. Dionysius gives a definite description of the wrong other in the following terms:

But see to it that none of this comes to the hearing of the uninformed, that is to say, to those caught up with the things of the world, who imagine that there is nothing beyond instances of individual being and who think that by their own intellectual resources they can have a direct knowledge of him who has made the shadows his hiding place. And if initiation into the divine is beyond such people, what is to be said of those others, still more uninformed ...?⁶

These reflections have been included in our presentation despite their length because of their particular relevance for the text which concerns us: *Apologia Doctae Ignorantiae*. After having experienced the coincidence of opposites, which he straightforwardly attributed to the Father of Lights, Nicholas wrote a book, *The Learned Ignorance*, dedicating it to his good other, in his eyes, the Cardinal Cesarini and those like him, actually finding recognition among numerous admirers and disciples. But the work also fell into wrong others' hands, like John Wenck's, which for Nicholas strikingly resembles what Dionysius said about them in his earlier cited work:

who describe the transcendent Cause of all things in terms derived from the lowest orders of being, and who claim that it is in no way superior to the godless, multifomed shapes they themselves have made ...⁷

Hence it is quite normal that Nicholas does not himself answer the criticisms. In our opinion, the real reason is not that these attacks are not worth bothering with, and thus one had better devote oneself to

⁵ *Mystical Theology*, 997AB, Op. Cit., p. 135.

⁶ *Ibidem*, 1000A, p. 136.

⁷ *Ibidem*, 1000B, p. 136.

more interesting tasks. The real explanation appears to be that only someone from outside, a good other, who has recognized the value of the learned ignorance attitude can, as it turns out, defend it. How could the *Docta Ignorantia's* author defend his own words while claiming he no longer belongs to himself? It's up to his disciples to look after their master's reputation by defending it against adverse arguments and by spreading his doctrine.

It might be objected that Nicholas is not a real apophatic mystic because he never did experience an effective union with God, as he himself acknowledges. We may answer that he received an intellectual gift, an enlightenment about the idea of God, providing him a better understanding of the main features of Dionysius' apophatic theology and ensuring a theology more respectful towards the divine transcendence. Without himself being a true apophatic mystic, Nicholas remains near enough to that kind of theology to be marked by its methodological requirements.

3. *Reconciliation Prospects*

Reconciliation on the noetic level implies that disagreement and even opposition may be minimized, due to a more fundamental, common unity. Such an intellectual reconciliation makes possible the actual reconciliation of persons quarrelling among themselves on intellectual matters but does not necessarily require it: personal opposition has many others causes than simple ideological disagreement. Hegel's *Phenomenology of Mind* offers us many instances where a spiritually significant situation involving several people entails its own dialectical overstepping, while the individuals involved may persist in what has become a speculative blind alley. Going further back, from Heraclitus' viewpoint, for instance, reconciliation requires that quarrelling sides actually be useful to one another, or even involve their opposite, as in the case of paradox. Heraclitus attributed to the Logos the ability to unite the elements of nature not only despite their opposition but also because of it. From the Logos perspective, what divides reality is also what cements it. The philosopher alone actually seizes the great tie of the Logos and tries to express it, as did Heraclitus in his works.

What might the adduced reconciliation between Nicholas of Cusa and John Wenck be in this case? The position I wish to assert is that Wenck's critical assault is actually useful in trying to understand the

real meaning of learned ignorance and that this critique flows quite necessarily from it. It proceeds from the learned ignorance, for as soon as the learned ignorance intuition expresses itself by exterior language, it cannot help falling from its real intelligibility level, leading to the emergence of discrepancies and misunderstandings. Nicholas himself suggests this, noticing that in the *Ignota Litteratura* John Wenck does not understand how the learned ignorance is related to the mind's eye and pure intellectuality. That is why it abandons any discursive argument, leading to vision, with the testimony of learned ignorance belonging to the visual field. Along similar lines, we read:

Now a hunting-dog makes use of the capability of inference with which he is endowed—makes use of it in regard to footprints and in relation to sensible experience—in order by this means to attain, at length, what is sought, similarly each animal in its own way ... By comparison, man makes use of logic. For, as Algazel states, “we are naturally endowed with logic; for logic is the power of reasoning”. Now, rational animals reason discursively. Discursive reasoning investigates and makes inference. Inference is, necessarily, bounded by a terminus a quo and a terminus ad quem. And things which are opposed to each other we call contradictories. Hence, opposing and separate boundaries belong to inferential reasoning. Therefore, in the domain of ratio the extremes are separate; for example, with regard to a circle's definition: the center cannot coincide with the circumference. But in the domain of intellect—which has seen that number is enfolded in oneness, that a line is enfolded in a point, that a circle is enfolded in a center—the coincidence of oneness and plurality, of point and line, of center and circumference is attained by mental sight apart from inference.⁸

Nicholas thus clearly asserts that learned ignorance is not located on the level of discursive reason but on the level of intellect and the intuition proper to it. Given these conditions, there is a certain incoherence in expressing what does not belong to the realm of reason through rational discourse. In other words, one cannot write the book of Learned Ignorance to present what transcends the level discursive reason or doing so, he must expect this discourse ‘out of kilter with its object’ to be attacked as inadequate or mistaken. Nicholas of Cusa's writings contain several quotations on the intellectual coincidence of what, from a rational point of view, are opposing terms. It is thus clear that an ideal belonging to the intellectual level may be ‘translated’ in many rational ways. Therefore, it is possible to deny some rational

⁸ *A Defense of Learned Ignorance*, §14–15, trad. J. Hopkins, 3d edit., Arthur Banning Press, Minneapolis, 1988, p. 52.

explanation of learned ignorance for not having grasped the fact that it is only a defective expression of an intellectual truth.

Moreover, Wenck's opposition, as he envisaged it, as well as being practically unavoidable, is somewhat beneficial for the *Learned Ignorance*. For this attitude, which consists in grasping the incomprehensible incomprehensively, only makes sense if the coincidence of opposites presents itself to it, not as an essence to be described, but as a fact, as an event thought runs up against. Describe the incomprehensible absolute as an essence to be known or already known in act is of course absurd. This factual evidence reason runs into is nothing other than the illumination of the intellect by God, or the elevation of the intellect above itself, processes due, as it were, to God's pouring himself into the medium of the human being, invading him and uniting himself to him. In short, Divine reality as known by the human mind is essentially act, evolution, process and not essence, result or sedimentation.

The guiding thread running through the whole work, the *Learned Ignorance*, establishing a link between two events which at first glance seem have nothing to do with each other: the event of grasping the coincidence of opposites and the event of the Incarnation. One is of course the remote consequence of the other. But it is only at the end of the whole work that the light of the *coincidentia oppositorum* is in fact a christological light. But this chain linking the two events is only possible if all the developments linking them have something 'eventual' too, where the producing act and its product, the act of giving and its contents are distinguished.

Yet force of habit can easily get the best of this 'eventual thought' in losing sight of its dynamic character, in only considering results. God then is no longer seen as a dynamic source of the cosmos, a universe he is ontologically identified with, but becomes a singular essence on the same level as the others, save that he is infinite.

This results in a sliding from apophatic theology into a kind of peripatetic thought. One wonders whether this is not the main reproach Nicholas would address to Aristotle in his relationship to Plato. Aristotle's doctrine would allegedly be considered as a degenerated form of what Plato meant.

At the beginning of his *De Ignota Litteratura*, Wenck cites a psalm: 'Be still and see that I am God.'⁹ He interprets it in a sense unfavour-

⁹ Ps. 45, 11 (Ps. 46, 11).

able to the learned ignorance, because, according to him, the psalm presents a singular subject-God who distinguishes himself from other realities by opposing himself to them: that is the meaning of the self-affirmation symbolized by: 'I am God' in the Biblical verse. Unlike a theology based on creatures speaking of God in terms of differences and alterity in relation to things, the learned ignorance points to God in an erroneous and obscure way; it thinks that by doing away with the usual paths of knowledge and assuming ignorance, man unites himself to God, but it's pure and simple illusion.

But Nicholas' interpretation of this verse is altogether different: it should be understood precisely as announcing a process of revelation, invasion of the finite sphere by God, considered as fact, event. God does unveil himself and people are warned to pay attention to the event. Rather than refuting the learned ignorance, the psalm quoted confirms its perspectives:

When I had read all of those statements, the Teacher, having with his hand enjoined silence, said in a gentle voice: 'He puts forth these points as a shield, but without having sufficiently reflected upon them in advance. For to a sound intellect all of them are consistent with Learned Ignorance. This man seems to have read few things and not to have understood the things he did read. For mystical theology leads to a rest and a silence where a vision of the invisible God is granted for us. But the knowledge which is exercised for disputing is knowledge which looks for a victory of words and which is puffed up ...'¹⁰

As a conclusion I should like to say that Nicholas' Apology gives a significant contribution to the defense of *Learned Ignorance* but also opens real prospects of reconciliation with the opponents' discourse, thanks to its links with apophatic theology. A lot of conditions are created at the speculative level for overwhelming the quarrel. The Learned Ignorance appears to have important ethical implications. That the opposition would actually be overcome is now essentially a matter of insight and will.

¹⁰ *A Defense A Defense of Learned Ignorance*, §§7–8, *Ibid.*, p. 47 of *Learned Ignorance*, §§7–8, *Ibid.*, p. 47.

PART FIVE

FREEDOM AND RECONCILIATION

This page intentionally left blank

SPIRIT, MIND AND FREEDOM

WILHELM DUPRÉ

The triad of spirit, mind and freedom is a theme of fundamental significance in the thought of Nicholas of Cusa. What he has to say is by and large an elaboration of these basic concepts. Directly or indirectly, the theme returns in all of his writings. Cusanus' interest in this triple subject is closely connected with the particular circumstances of his life. When we consider the period of his education, we see that he has been on the road since early youth: first, as we might guess, in the region of Deventer, then in Heidelberg and Padua, if we consider the period of his education. In later life we find him in Rome, Paris, Constantinople, and many other cities, not only once, but repeatedly. And as we know, he died on the way from Rome to Ancona. Cusanus knew thus by his own experiences what it means to move freely. At the same time he was a person who wanted to know almost everything and who did whatever was necessary to reach this goal. His successes and achievements were a strong motive to think about the intellectual abilities of human beings, and to pay full attention to the various ways in which instinct, drive and desire as well as love and dedication tend to structure and inspire our thoughts. But perhaps even more important was the realization that he, the commoner, could maintain himself in a world where nobility was all important only because he had been able to win an eminent place in the world of knowledge and insight. Thus Cusanus experienced for himself that independence was not only an inner need of the mind, but that the freedom of action and performance was also inseparately connected with the spiritual nature and power of humanity.

In this paper I intend to discuss some of the facets which belong to the triad of spirit, mind and freedom in the thought of Nicholas of Cusa. To do so, I shall begin with some general remarks on this problem. In a following step, I would like to point out that the relationship between human beings and their world is basically an act of freedom. To clarify this idea, it will be necessary to focus on the meaning of freedom and the religious dimension of the problem of freedom. The discussion of this point provides a strong motive to concentrate in a next step on the conclusions which Cusanus has drawn with regard to

questions that arise in the juncture of being human and the order of humanity. Finally, I intend to say a few words about the intellectual efforts of Cusanus both as to the assessment of his own situation, and with regard to problems of our own time. However, before I begin with the main points of the paper, I would like to make a few remarks on the problem of freedom as it appears in the first major work of Cusanus, *De concordantia catholica*, The Catholic Concordance.

1. Authority and freedom

The tripartite book on *The Catholic Concordance* is a text which Cuanus wrote during the the Council of Basel in 1432/33. In this text he developed his ideas about the meaning and function of the general councils of the Christian Church and the public order which, according to his understanding, should be implemented.¹ In chapter four of the third book he writes:

Each well-ordered government (*superioritas ordinata*) arises from elective concordance of free submission because people have this divine seed by virtue of the common and equal birth of all human beings and the same natural rights. As a result [we could say] that each power which stems, as human beings do, primarily from God, might be assessed as divine power if it arises from the common consent of the subjects. He who is constituted in such a way that he carries the will of all in himself, may be looked upon as public and common person, and as the father of everyone when he, in well-ordered power and according to the rules, governs all and everything without arrogant pride. If he recognizes himself as creature of all his subjects together, then he exists as the father of each of them. This is an ordained and divine matrimony of a spiritual union which is rooted in firm and continuous concordance, and through which the commonwealth is best guided to its goal of eternal bliss in full peace.²

In book Two, chapter XIV (nr. 127), Cusanus had already stated that because of natural law all laws are rooted in the reason and mind of human beings. And for the same reason that thought cannot be enforced, we have to concede that all thinking beings are free. Between

¹ See M. Watanabe, *The Political Ideas of Nicholas of Cusa with Special Reference to his De concordantia catholica*, Genève: Droz, 1963.

² Nicolai de Cusa, *De concordantia catholica*, ed. G. Kallen, *Opera omnia*, Hamburg: Meiner, 1959, h XIV, nr. 331.

the laws of nature and those of human beings we encounter the reason and freedom of the lawgiver as well as of those who abide by the law as the two faces of one and the same event. It is a constitutive process which comes to completion only if none of the two elements is missing; that is to say, if law-giving and law-abiding are mediated in the free election of the authority and the voluntary submission of those who are affected by laws. Power, and especially spiritual power, is founded in freedom and not in compulsion (nr. 260). Authority is a reality which, if we look at it in the light of the later works of Cusanus, comes into existence at a point where divine gift and human effort coincide.³

In his later work Cusanus did not resume the questions which he had tried to answer in the spirit of the conciliarist movement in *De concordantia catholica*. This was, if I am not mistaken, the intellectual drawback of his political decision to join the papal party at the council of Basel.⁴ Basel had turned into a traumatic experience which he compensated somehow by tabooizing *The Catholic Concordance*. But that does not mean that he discarded the problems of mind and freedom. On the contrary: spirit, mind, and freedom assumed such a significance that he could permit himself to keep the political consequences in abeyance as he concentrated on the essential features of being human within the horizon of infinite truth and the variable meanings of reality. As far as I can see, this background of his thinking was not merely preserved in the development of his thought, but it is also of particular importance if we try to understand his ideas in their proper setting.

³ See P.E. Sigmund's Introduction to Nicholas of Cusa, *The Catholic Concordance*, Cambridge: Cambridge University Press, 1991, xxxviii, where he writes: 'His political thought is indeed a "coincidence of opposites," and, in fact, his synthesis of papal monarchy and conciliar representative institutions remained viable even in his own thinking for only a little over three years. Divine-right monarchy triumphed for a time in church and state but the other part of his theory, the rule of law and regularized participation through representative institutions, became the basis of modern constitutional democracy.'

⁴ See J.W. Stieber, 'The "Hercules of the Eugenians" at the crossroads: Nicholas of Cusa's decision for the pope and against the council in 1436/1437—Theological, political, and social aspects', G. Christianson and T.M. Izbicki, *Nicholas of Cusa in Search of God and Wisdom*, Leiden: E.J. Brill, 1991, 221–255.

2. *Anthropological beginnings*

The intention of the philosophical work of Cusanus which can be summarized in the concept of learned ignorance, concurs with the idea to develop the greatest or all-comprehensive science through an analysis of comprehensiveness, or as he himself puts it, of *maximitas* (maximity).⁵ This idea compelled him to focus on the whole of all things, and to think about the various ways in which we relate to this whole, how we cope with demarcations and limits, and how coping with limits and demarcations unfolds this relatedness. The result of these intellectual efforts was an extensive reflection on God and the universe, and a radical application of thoughts which derived from the understanding of limits. But they implied also that he had to return again and again to the initial situation where the involvement with demarcations and limits originated. For as interesting and important as it may be to explore and to understand the world around us in the best possible way, of greater significance is the fact that we do this in such a manner that we (tend to) ignore the infinite, and do not know how being human comes to completion. Next to, and together with, the development of an all-comprehensive science we are, therefore, confronted with the question about the meaning of being human and the various experiences which are essential to the realization of humanity. With each boundary we draw, we may, and have to, ask ourselves where and how we started. As we move toward God and the universe, we discover an opposite movement in which we are turning toward ourselves as initial desire for God, and implicit centers of the universe.

The complementarity of these two movements concurs with the observation that Cusanus begins his books *On learned ignorance* with a description of the human situation as we know it on the basis of ordinary existence, and that he concludes his next work *On conjectures*, which he announced in several places in *De docta ignorantia*, with the question about self-knowledge. We could interpret this approach as an application of the neoplatonic *reditus*-motive inasmuch as the descent from, and the return to, the One determines the meaning of all that is and is not. However, what I consider to be more important is the dynamization of relations which becomes visible in shifting limits and, if we focus on the tensions of being-human, which finds its expression

⁵ *De docta ignorantia* I. 2; I. 198; hI nr. 5.

in the multiple unity of particular beings as well as in the differentiated oneness of each being in particular.⁶

When speaking of the dynamization of relations I refer to the distinction between different movements which, and to the extent that they, permit us to see a picture in the interaction of different forces and their movements. This picture connects processes with conditions and makes it possible to distinguish structures within which reality becomes understandable, on different levels and in various constellations. The distinctions with which Cusanus works are in themselves not new. I think of knowing (*scire*) en desiring (*desiderare*); of being, living, and thinking (*esse, vivere, intelligere*); or of the difference between senses, reason, and intelligence, to name only a few. What is decisive in these indications is the movement between distinctions and their modifications through variable connections. In a way, Cusanus knows as many movements as there are things and events. But he thinks also of possible connections between these movements and the order which appears if we consider the various forms of togetherness.

A key term which should be mentioned in the first place, is spirit (which I translate in Dutch with spiritual power because the same term [*geest*] is used for *spiritus* and *mens*). The word *spirit* relates in its general meaning to the initial movement in all things inasmuch as it expresses their particularity; whether it concerns minerals, wines, souls, or whatever else we might think of, does not matter. Cusanus uses the term *spirit* also, and even most of the time, in order to designate the intellectual nature of human beings and angels. But even then the word retains its primary meaning; for it concerns the power that moves the mind and inspires the intellect. The spirit associates with the seed that begins to grow when it falls on the right spot, or with a spark that kindles fire when it gets hold of the right material. The spirit is a force that appears in the spontaneity of human beings. In processes of completion, it is the spirit which initiates these processes by anticipating, and giving them, their goals. Spirit in this sense means unity in and through differences. The particular and singular do not get lost, but form the core of what Cusanus calls the *harmony of the world*.⁷

A second key term is mind in the sense of the Latin *mens*. Cusanus uses this word in order to indicate the soul inasmuch as the soul

⁶ See R. Haubst, *Streifzüge in die cusanische Theologie*, Münster: Aschendorff, 1991, 164 ff.

⁷ See Sermo LXXI, h nr. 12; XCIX h nr. 6.

transcends in its relation to truth the boundaries of bodily existence and brings to bear this relation in the functions of speaking and thinking, of acting and loving, or of whatever else we consider a manifestation of mental faculties. The mind stands for the dimension of human interiority where it collects the intellectual faculties in its own ways, and structures the soul in accordance with its own essence as principle of distinction, proportion and composition (*De coni.* I. 1). It is in the mind which collects and unites everything in and outside the soul, and at the same time, assimilates itself to its objects, that human beings find their standards and become themselves the measure of all things (Cusanus derives the word *mens* from the verb *mensurare*, to measure).⁸ To see with the eye of the mind or the intellect, means to transform world and reality in the assimilating light of this eye. In the relation between body, soul, and mind, the mind provides the place where God's wisdom comes to dwell inasmuch as it (the mind) finds its proper location and does not get lost outside its own meaning⁹

Finally, I would like to point to freedom, *libertas*, with its connotations of *liberum arbitrium* (free assessment, decision, power) en *voluntas libera* (free will) as a third key term. Freedom manifests itself in the manner in which we relate to different things and, on a gliding scale, are able to assess them differently, to get closer to them or stay away from them, to act or not to act, to think of new things, to establish the one rather than another political order, or to oppose them for various reasons. Nobody can compel our thinking to accept the truth it discovers, nor to connect thought with actions. And vice versa: if we observe that striving and desire are part of our being, the act of judgment lets us see that a free decision cannot be taken without insight, and that the free will originates in the growing independence of imagination, reason, and mind.

In the dialogue *On wisdom* the laymen objects with considerable concern to the rhetor's attitude toward tradition, and compares him with a horse that has been free by nature, but is now tied to a stall where it eats what is served.¹⁰ It is the same layman who, in the dialogue *On the mind* declares modestly as well as proudly: 'I do not

⁸ An exception occurs in Sermo CCXL where he connects *mens* with *memorare*, to remember, be mindful of.

⁹ See *De mente*, *De Beryllo*, Sermo CLXXII (165), 'Suscepimus, Deus, misericordiam tuam in medio templi tui.' Cod. Vat. Lat. 1245 fol. 68^{va}. Cf. also T. v. Velthoven, *Gottesschau und menschliche Kreativität*, Leiden: E.J. Brill, 1977.

¹⁰ *Idiota de sapientia*, I; III. 420; h nr. 2.

know whether I am a follower of Pythagoras or of any other author. But of one thing I am sure; namely, that no authority guides me, even if it tried to influence me'.¹¹

3. *Man as creator of his world*

In chapter 14 of the second book of *De coniecturis*, Cusanus has summarized his view of what it means to be human as follows:

Because the unity of humanity is contracted in a human way, it enfolds everything in itself in accordance with the nature of this contraction. The power of its unity comprises all things and forces them into the molds of its region in such a fashion that nothing eludes its control. In his coniections man reaches everything, with his senses, his reason, his intellect, and enfolds these faculties in himself. He looks at himself and assumes that he can reach everything in his human way. Man is God, though not absolutely, because he is human. He is thus a human God. Man is the world, but not in its contraction, because he is man. He is thus a microcosm or a human world. The region of humanity encompasses in its human potency God and the whole world. As a human being he can be a human God or God in a human way, he can be a human angel, a human beast, a human lion or bear, of whatever. Within the realm of human potency everything exists in its way.¹²

When seen in its totality, being human means infinity in the mode of humanity. Though the individual human being is always also a product of nature as he appears in the chain and framework of all sorts of dependencies, and of circumstances under which he tries to realize his life in the best possible way, this view does not exhaust the meaning of being human. To the extent that the human being is marked by spirit, mind and freedom, humans present themselves always also as a beginning which is involved in the creation of their own world, and in various ways responsible for the completion (and the destruction) of this world.

We are aware of the world as it is accessible to our faculties and gains its shape in accordance with these faculties. However, inasmuch as we relate knowing to knowledge and action, and associate ourselves in various degrees, in distance and proximity, with our feelings and desires, we discover that something is brought into existence which did

¹¹ *Idiota de mente*, VI; III. 522; h nr. 88.

¹² *De coniecturis* II. 14 (De homine); II. 158; h nr. 143.

not exist before, and thus, that we are engaged in our own creations. World and reality are mediated in the manner in which we relate to our experiences and furnish our world by adding signs and self-made objects to the order by which we sustain the meaning of humanity. Human beings are their own small world in ways that this world fits into reality, and to the effect that the perfection of the larger world manifests itself in this rather than in any other part of the universe.¹³

In our creativity and artistic potency we do not make things as they are given by nature. Instead, we presuppose this nature and its principles whenever we place as thinking beings the world of self-made signs and concepts next to existing things, and by applying the principles of nature, make our own habits, tools, and works of art. Whatever we do as human beings, we do by means of the mind which adapts itself in processes of being assimilated, and of assimilation, to things and enables us to find the way and the truth of being human in variable combinations of symbolic relations.¹⁴

Cusanus exemplifies the meaning of these considerations in his *Dialogue on the Mind* by the figure of the woodcarver who, by pointing to his craft, explains to rhetor and philosopher what the mind is all about and what it means that human beings imitate nature in their own creations. Another example is provided by the game with the bowl which Cusanus himself had invented. In his dialogue *On the Bowling-Game* he underlines necessity and freedom in the interaction of thinking, deliberating and deciding as basis for the invention of this game.¹⁵ An animal, he remarks, moves by impulses, and not because reason and insight motivate it freely, even if one must not underestimate the intelligence of nature.¹⁶ The decisive observation consists of the fact 'that man has the freedom to will or not to will, whenever he recognizes virtue and vice, and understands what is honorable and dishonorable, just and unjust, laudable and reprehensible, glorious and scandalous, and that the good is to be chosen whereas the bad needs to be avoided. The king and judge over these things dwells within man himself. Since animals do not know this, it is something which belongs to human beings as human beings'.¹⁷

¹³ *De ludo globi*, I; III. 260v; h nr. 42, 43. See also P. Moffitt Watts, *Nicolaus Cusanus. A Fifteenth-Century Vision of God*, Leiden: Brill, 1982, 205f.

¹⁴ *Idiota de mente* XI; III. 572; h nr. 133.

¹⁵ *De ludo globi* I; III. 250; h nr. 31.

¹⁶ *De ludo globi* I; III. 254; h nr. 35.

¹⁷ *De ludo globi* I; III. 278f.; h nr. 58.

4. *The meaning of freedom*

These features of man and reality apply of course also to the relationship between human beings and God. As a name which indicates the end and the beginning of thought and desire, the name of God is in itself a word that has been imposed by human beings. This does not mean that God is merely a real or imagined object among other objects or that the concept which belongs to this word could be understood without further qualifications. We are faced here with questions that arise from thought-experiences which occur as we approach ultimate limits, and which, for Cusanus, have been a strong reason to thematize the problem of the name of God in different, and even divergent ways.¹⁸ But in spite of its overall significance, the problem is nevertheless a topic that has its place within the world-design of man and should therefore be treated in accordance with the meaning of world formation.

We have already heard that human potency comprises God and the whole world. In *De visione Dei*, a text written in 1453 for the monks of the monastery at Tegernsee, Cusanus explains in a mediative way what creative human involvement means in the origination of the images and concepts of God. Due to different experiences on our part and on part of other human beings we have to accept the idea that God changes as we approach God from the one or another position, in this or in another disposition, with the eyes and mind of a young or an old person. But whereas we make God as the lions and horses do in the thought-experiment of Xenophanes, and become aware of God as product of our own creation,¹⁹ we encounter in images and concepts the truth which, on the one hand, marks these images and concepts for what they are, and, on the other hand, precedes them as the imageless and nonconceptual *exemplar* of all concepts and images. Truth which we know only partly and partially, is such that it draws us unconditionally to the *imageless Before* of all reality, and that it ties all notions and representations of God to the unimaginable and in essence nameless meaning of this *Before*. In the infinite difference between creating and being created we begin thus to realize

that the likeness which seems to be created by us is truth which creates us so that we understand at least in this way how closely we should

¹⁸ See I. Bocken, *Waarheid in beeld. De conjecturale metafysica van Nicolaus Cusanus in godsdienstfilosofisch perspectief*, Nijmegen 1997, 239ff.

¹⁹ *De visione Dei*, XV; III. 162; h nr. 66.

be drawn together with you because being loved coincides in you with loving.²⁰

What is remarkable in these thoughts is the intense relation between freedom and the notion of God both as notion of the self ('man is God') and the non-self ('because God is not human'). One could take this as an intimation of voluntarism as it has been dominant in the time of Cusanus, and where the order of things depends on the will as it plays its own irrational game in the midst of all reality. But the connection of thinking, willing, and freedom with the essence of being human is by far more important. Because God is the truth of the nameless exemplar's creativity, He is, as Cusanus sees it, the power in all powers, and the nature in all natures, which appear in all beings, but which begin also anew as far as human beings are concerned, when deeds structured by spirit and mind are brought to their completion. In the tension between necessity and freedom, and the many problems which are part of this tension, these problems themselves come together in the one question of how it should be possible that God gives himself to human beings if they are not given to themselves by God. The answer of Cusanus is simple and most complex at the same time. For as he remarks in chapter VII of *De visione Dei*:

while I come [thus asking] to rest in the silence of contemplation, you, o Lord, tell me in the depth of my hart: 'be you yours and I shall be yours.'

God, he tells us, has given us the freedom to be ourselves, if that is what we would like to be. Without this 'being and becoming oneself', God would not be God of human beings. God would have forced my freedom, because he could not be my God if I was not my own. And because he has left that to our freedom, he does not coerce us, but expects us to choose our own being.²¹

²⁰ *De visione Dei* XV; III. 162; h nr. 66. See C.L. Miller, 'God's presence: some cusian proposals', G. Christianson, T.M. Izbicki, *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden: E.J. Brill, 1996, 241–249.

²¹ *De visione Dei* VII; III. 120; h nr. 25. Magister Echardus, *Pred. 24; 30. Het zien van God*, ingeleid, vertaald en geannoteerd door Inigo Bocken en Jos Decorte, Kampen: Kok Agora, 1993, 59. see also: Klaus Krämer, 'Gottes Vorsehung und die menschliche Freiheit' ('Sis tu tuus, et Ego ero tuus'), *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft*, 18 (1989), 227–261, 240; and E.E. Colomer, 'Das Menschenbild des Nikolaus von Kues in der Geschichte des christlichen Humanismus', *Mitteilungen und Forschungsbeiträge der Cusanusgesellschaft*, 13 (1978), 117–143, 130.

The realization of freedom implies that we listen to the word that speaks originally in ourselves. Within this relationship it is given to us to find ourselves by entrusting ourselves to God's word 'which enlightens our mind'. By taking into consideration that 'God is all in all and nothing of all', as Cusanus had developed this thought in *De docta ignorantia* I. 16, it should be evident that the meaning of God evolves with that of being human inasmuch as *all in all* is concerned. If it were otherwise, we would have to conclude that the reality of the deeds of freedom falls outside the divine realm. No matter how we approach the issue of God and human freedom, if it makes sense to speak of God, then it is obvious that God cannot be adored unless it is done in the freedom which has been originally given to us, and which accounts for the possibility that the implicit dependence of all beings on God unfolds in terms of a personal as well as a cultural relationship.

5. *Humanity and order*

In *De venatione sapientiae* (III, I. 16; h nr. 8) Cusanus highlights the meaning of the intellectual or spiritual nature by summing it up in the formula that it is a creature 'which is what it is able to become'. The meaning of this formula consists in the idea that the intellectual nature, and therefore also that of man inasmuch as human nature is marked by spirit and mind, finds itself in actual relationship with its own potential. Its possibilities are no external options which might be chosen under certain conditions or not, but internal features which are part of being human through the freedom in which the mind becomes one with them.

An example of this relationship is the relation to justice. In contrast to visible appearances, justice is not a quality of a subject, but a perfection which gives being to a subject inasmuch as the subject unites with this perfection. As Cusanus puts it in *Sermo CCLXXXV*: 'Inasmuch as the just is just he receives his whole being (*totum suum esse*) from justice in a manner that justice is mother and father of the just—it is comparable to the soul which gives being to the body, where the body is in the soul and not the other way, if we consider it rightly. For this reason the destruction of the body is not equivalent to the annihilation of the soul. Likewise one says that justice is permanent and immortal. It is obvious that justice and wisdom and all the other perfections do not die with the person who is just and wise, even if the opposite

seems to be true in the eyes of ignoramuses. It is the one spirit which fills the hearts of the faithful, and enlivens to whom it gives spiritual being; that is to say, one above unity and number. And so you see that justice relates to the just in one way, and whiteness to what is white in another way because it receives its being from that which is white. But justice does not receive its being from the just. It is rather the other way around. The habit of virtue is of course a matter of virtuous people. In essence it concerns, however, conformations to, and configurations of, justice and God from whom these virtues come. I speak of configurations, and not of an immanent figure which is fixed and rooted in the virtuous person. They are in a state of permanent becoming, comparable to radiance in the open air, and to the image in a mirror of which the Apostle says in the letter to the Corinthians that 'we shall be transformed into the same image by the spirit of the Lord' (2 Cor. 3.18).²²

The relation to the spiritual perfections in the act of being attracted by them is no state which can be reached or given like a possession, but a reality which carries the still lacking completion already in its heart. The spiritual nature is such that its possibilities are, in fact, its reality in a way that they are never exhausted when they are used and realized. The coincidence of being and ability in the essence of being human is not a feature which may be taken in isolation. On the contrary: to the extent that man is bodily spirit, being human does not only mean that one remains attached to a body, but that body and the completion of humanity are integrally connected with each other. It would be more to the point if we say that this coincidence refers to a dimension of human existence; or that it concerns a limit which can be approached only by approximation, even though the limit itself is essential as limit.

According to Cusanus, the golden rule describes the place where humanity is put to the test of its possibilities, and from which human order unfolds in connection with experimental experiences. The golden rule of which the Bible says that it comprises 'the law and the prophets' (St. Matthew 7: 12) consists in the advice that we do not to others what we do not want to be done to us; or positively: that we relate to others as we want others to relate to us. In both instances, willing is of central

²² Sermo CCLXXXV (282) *Alleluia. Veni, Sancte Spiritus, reple tuorum corda fidelium, et tui amoris in eis ignem accende* Cod. Vat. Lat. 1245, fol. 275^{va}. Cusanus follows Meister Eckhart in this understanding of justice. See Eckhart, *Buch der göttlichen Tröstungen* c. 1, Die deutschen Werke, hrg. und übersetzt von J. Quint, Stuttgart 1958ff., Bd. 5.

importance, but in a manner that it is closely connected with the consequences of behavior and deeds, and the measurements of insight and justice, of being oneself and being with others, of truthfulness, bliss, and peace. The needs of body and soul keep their place within a world that is structured in the mutuality of giving and receiving, of acting and behaving, of words and deeds, and finds its being in the connection of its specific elements.

Following Aristotle and St. Paul, Cusanus formulates his assessment of the human situation like this in *Sermo CXCVII*: 'The political life is good that consists in the rule that we do to others what we would like to be done to us ... But the contemplative life which is without conflicting oppositions, full of bliss and eternal, is the true life of the thinking spirit. The life of the flesh opposes the life of the spirit like lust opposes contemplation. If we live in accordance with the flesh, we die as far as the spirit is concerned. Reason comes close to animality. If we live in accordance with the spirit, then the life of the flesh will begin to die. However, if we live in accordance with the composition of the two lives, then we shall lead a human and political life where everything is done at its time, first in terms of animal life, then in terms of the divine life, and finally in terms of human life'.²³

The view of being human which is outlined in this sketch describes a whole in the process of becoming which is marked by the relative autonomy of parts which are supposed to come into their own separately as well as commonly. The tensions which arise this way clearly indicate that the balance between parts is not necessarily given. It needs to be found and maintained as the result of our efforts to achieve what is better and best, and by the fight against destructive inclinations and whatever is wrong. And where the balance has been lost, everything needs to be done to restore it the best possible way. Effort and fight are in need of inspiration and insight. But in essence it is a struggle of and for freedom which comprises all aspects of humanity, which marks the human being as a being of freedom, and as Cusanus says, which defines this being not merely as image, but as living image of God.

²³ *Sermo CXCVII* / c (193) *Debitorum sumus*, Cod. Vat. Lat. 1245 fol. 111^{va}.

6. *Contrast and truth*

Cusanus started his reflections on freedom with an interpretation of the ecclesiastical and political order. After he had left the Council of Basel and joined the papal party, he did not, as I have already indicated, resume the basic themes of *The Catholic Concordance*. He took instead, if I am not mistaken, the flight into his inner world, and concerned himself mainly with first and last questions. On the outside, he tried to do his best within the established structures and by being of service to the Church and the souls he cared for.²⁴ He managed to combine these opposite movements by identifying the word of ecclesiastical authorities with the voice of God as it speaks in one's conscience and, as Socrates said before him, as it warns the 'free will' when 'man neglects the praise of God and does not listen to God's word'.²⁵

One of the reasons for this identification could have been his belief that the completion of human freedom consists in the surrender of one's own will to the will of God, and the unification of one's own spirit with the spirit of Christ—which means no more and no less than that the complete truth-relation has been given a name. For whether one achieves or has achieved what one wants and does not want in this relation, becomes manifest in the way in which one lives and dies, and the manner one exists in, and on, grounds of this relation. But with Gerda von Bredow we might also wonder whether this justifies the equation of the will of God and the spirit of Christ with the will and spirit of authority, no matter what the intentions are that guide office and actions.²⁶ To be sure, one could argue about possible degrees in equating the one with the other. But if we approach the issue on the basis of the principles which Cusanus himself has developed in his philosophical writings, I do not think that it is possible to justify this equation.

I mention this point because I am convinced that we cannot do justice to the truth of the thought of Cusanus if we do not seek and thematize this truth in, and prior to, the contrasts of his life and age as well as in confrontation with our own time. The precise meaning

²⁴ See M. Watanabe and T.M. Izbicki, 'Nicholas of Cusa, *A General Reform of the Church*', G. Christianson, T.M. Izbicki, *Nicholas of Cusa on Christ and the Church*, Leiden: E.J. Brill, 1996, 175–202.

²⁵ *De venatione sapientiae* XIX, I. 84; h nr. 54.

²⁶ G. v. Bredow, *Im Gespräch mit Nikolaus von Kues*, hrg. von H. Schnarr, Münster: Aschendorff, 1995, 258v (Über das Wesen der Freiheit).

of this point requires an comprehensive discussion which exceeds the boundaries of this conference. But if we consider the growing conflicts with, and between, the different forms of religious positivism and the technocratic attitudes which dominate the present world, I think that we are well advised not to loose sight of Cusanus.²⁷

I would like to conclude my remarks on spirit, mind, and freedom with a passage of *Sermo CLXXXIX* in which we see that the quest for freedom was a theme which was not only central to the thought of Nicholas of Cusa, but which accompanied him also in his prayers and most personal reflections. He says: 'my rational life does not owe it to itself that it exists. For it is neither infinity nor eternity. If it were infinite, it would not have been augmented. Once I have been a boy, and the use of reason has increased. From this I know that I have a reason which does not owe it to itself that it exists because it would have given existence to itself in one way or another. I experience a free will, a huge desire, and little power. My rational spirit does not exist in any other way than that it has been created in accordance with your almighty will, my God. Therefore it is necessary that my rational life be renewed and strengthened by you, my God, from which it has that it is alive'.²⁸ To be and to become human is thus in essence a divine event where spirit and mind provide the means to be and to become free in the freedom that is God's gift to humanity even though our strength is small in comparison with the immensity of man's desires.

²⁷ See H. Blumenberg, *Die Legitimität der Neuzeit*, Frankfurt: Suhrkamp, 1966; and L. Dupré, *Passage to Modernity: An Essay in the Hermeneutics of Nature and Culture*, New Haven: Yale University Press, 1993.

²⁸ *Sermo CLXXXIX* (183) *Qui manducat hunc panem, vivet in aeternum*, Cod. Vat. Lat. 1245 fol. 92^{rb}.

This page intentionally left blank

INDEX OF NAMES

- Albertus, 166
 Aquinas, Thomas, 23, 161, 164-169,
 172-174
 Aristoteles, 166, 177, 195
 Arnold, K., 46
 Augustinus, 18
- Bedaux, J., 33, 46, 63
 Beek, E. ter, 35
 Bellarmin, 44
 Bellitto, C., 50
 Benz, H., 150, 157
 Bernkastel, W. von, 30, 31, 37, 42-44
 Berthold von Moosburg, 197
 Biechler, T., 131, 144, 145, 157
 Biondi F., 148
 Blumenberg, H., 221
 Bocken, I., 93, 161, 215, 216
 Bodewig, M., 157
 Bond, L., 100
 Boockmann, H., 39, 41, 53
 Bormann, K., 143
 Borsche, T., 15, 27, 157
 Bredekamp, H., 46
 Bredow, G. von, 220
 Breest, E., 46
 Browe, P., 41, 46
 Brower, C., 46
 Bruni, L., 148
 Burgevin, F., 144, 157
 Busch, J., 34, 38, 42, 53
 Butzbach, J., 63
- Calvin, J., 44
 Cantor, P., 84
 Caputo, J., 191
 Carasso-Kok, M., 46
 Casarella, P., 122, 123
 Caspers, C., 39, 46
 Christianson, G., 100, 209, 216
 Cesarini, Giuliano, 91-103, 200
 Coelestinus, pope, 82
 Clayton, Ph., 190
- Colomer, E., 216
 Congar, Y., 89
 Constable, G., 37, 46
 Cranz, E., 123
- Daentler, B., 29, 47
 David of Dinant, 197
 Decorte, J., 133
 Derrida, J., 191
 Diepholt, R. van, 78
 Dionysius Areopagita, 143, 191, 197-
 198
 Doebner, R., 47
 Dohms, P., 30, 45, 47
 Duclow, D., 95
 Dumbar, G., 53, 59
 Dupré, L., 177-178, 189
 Dupré, W., 156, 157
- Eckhart, 169, 191, 196, 216, 218
 Eindhoven, J. von, 30, 37, 45
 Eisermann, F., 47
 Erkelenz, Peter von, 56
 Eugenius IV, pope, 91, 103, 131
 Euler, W., 131, 145, 147, 152, 156, 157
- Fea, C., 92
 Flasch, K., 18, 27, 71, 149, 151, 158,
 173
 Frei, H., 189
 Freud, S., 199
- Gadamer, H.-G., 133
 Gebel, D., 149, 150, 151, 155, 163
 Geert Groote, 2: 63
 Girard, R., 113
 Grass, N., 41, 47
 Gratian, 97
 Grube, K., 47
 Guth, K., 41, 47
- Habets, J., 58, 65
 Hadrian, pope, 88

- Hagemann, L., 158
 Hagen, J., 39, 41, 52, 109
 Hallauer, H., 32, 35, 37, 40, 41, 44,
 53, 58, 99, 128, 147
 Hamm, b., 37, 47, 51
 Haubst, R., 112, 151, 156, 158, 163,
 211
 Hecht, C., 47, 52
 Hegel, G.W.F., 201
 Hegius, A., 70
 Heilo, F. van, 34, 35, 38, 40, 42, 46,
 47, 54, 55, 59
 Heinemann, W., 146, 149, 158
 Hendrix, S., 96
 Heraclitus, 201
 Hermes Trismegistos, 21
 Heyen, F.-J., 34, 47
 Heymeric, 69
 Hispanus, P., 76, 79
 Hofer, J., 46, 52
 Hoffmann, P., 32, 33, 47, 52
 Honemann, V., 42, 47
 Hopkins, J., 3, 109, 123, 119, 120,
 148, 158, 202
 Hume, D., 115
 Hus, Johannes, 41
 Huntington, S., 131

 Iserloh, S., 83, 89
 Izbicki, T., 92, 95, 100, 119, 209,
 216

 Janowski, N., 12, 27
 Jaspers, K., 187
 Johannes Krebs, 29, 30
 Johannes Scotus Eriugena, 197
 Jungmann, J.-A., 44, 48

 Kallen, G., 77-78, 98, 206
 Kant, I., 111
 Kearney, R., 191, 192
 Keuffer, M., 30, 48.
 Koch, J., 21, 34, 36, 37, 48, 53, 70,
 125
 Kock, T., 30, 51, 54
 Kohl, W., 38, 51, 48, 53, 63
 Krämer, W., 96

 Kremer, K., 161, 164
 Krudewig, J., 70
 Kuilenburg, Z. van, 78

 Leesch, W., 48, 57
 Lessing, T., 154
 Levinas, E., 198
 Lievens, J., 108, 158
 Lindbeck, G., 189
 Lull, R., 147, 149, 155

 Maas, F., 189, 192
 Manderscheid, U. von, 11, 83
 Marion, J.-L., 191
 Marius Victorinus, 197
 Martínez Gómez, L., 179, 184
 Marx, J., 34, 36, 45, 48, 54-69
 McDermott, 102
 Meffert, E., 10, 27
 Meier, L., 48, 56
 Meier-Oeser, S., 45, 48
 Meinsma, K.-O., 53
 Meuthen, E., 27, 32, 33, 34, 35, 39,
 40, 44, 53, 54-60, 78, 101, 108,
 125, 131, 149, 158
 Milbank, J., 189, 191
 Miller, C.L., 216
 Moeller, B. 53
 Molanus, J., 52
 Monahan, A., 93

 Nedermann, C., 93
 Nissen, P., 35, 49, 67, 80
 Nyssa, Gregorius of, 177

 Oakley, F., 93, 96, 97
 Oberman, H., 57, 128
 Orth, P., 45, 49

 Pannenbergh, W., 177
 Panormitanus, 91
 Paulus, 45, 138, 139
 Persch, M., 49, 54, 57
 Persoons, E., 35, 38, 48, 49, 50, 51,
 55, 63
 Peterson, D., 94
 Petrarca, 148

- Piccolomini. See Pius II.
 Pius II, 25, 91
 Post, R., 54, 59, 64, 67, 68, 82, 89
 Pythagoras, 213

 Quint, J., 218
 Quoidbach, R., 197

 Ragusa, J. of, 108
 Ramsey, I., 113
 Rehm, G., 49
 Reinhardt, K., 161, 164
 Revius, J., 32–33, 49, 53–54
 Ricoeur, P., 190
 Rieckenberg, H.-J., 49
 Riess, J.B., 131
 Rorty, R., 121
 Rothkrug, L., 49
 Rubin, M., 49

 Santinello, G., 54, 60, 133, 163–164
 Schlotheuber, 49
 Scholtens, H.J.J., 49
 Schoppen, J., 55
 Schröer, A., 34, 50
 Schwaetzer, H., 169
 Segovia, J. de, 108, 119, 127, 150, 154
 Seidlmayer, M., 158
 Senger, H.-G., 101, 108
 Sierck, J. von, 29, 33, 54, 83
 Sigmund, P.E., 96–98, 209
 Skinner, Q., 93
 Socrates, 195, 196, 218
 Staubach, N., 50
 Stieber, J.W., 92, 99, 103, 209
 Sullivan, D., 34, 41, 50, 125, 129

 Synan, E., 127–128

 Tewes, G.-R., 55
 Thomas von Kempen, 30, 62, 71
 Thomas, M., 134, 159
 Torquemada, J., 121
 Trinkaus, C., 57, 149, 164

 Uebinger, J., 50

 Vansteenbergh, F. van, 34, 50
 Velthoven, Th. van, 212
 Venemans, B., 50
 Victorinus, M., 196

 Ward, K., 192
 Watanabe, M., 36, 50, 57, 91–93,
 102, 103, 105, 106, 125, 130, 159,
 162, 166, 206, 208
 Watts, Pauline Moffitt, 214
 Weber, W., 51
 Weiler, Anton, 38, 78, 80, 82
 Wenck, Johannes, 7, 19, 21, 194,
 196–203
 Windesheim, Wilhelm von, 35
 Wittgenstein, L., 121
 Wouters, P., 110
 Wycliff, 100

 Xenophanes, 213

 Yamaki, K., 95

 Zabarella, 95
 Zemon, Davies, 36, 51
 Zuccari, A., 51

This page intentionally left blank